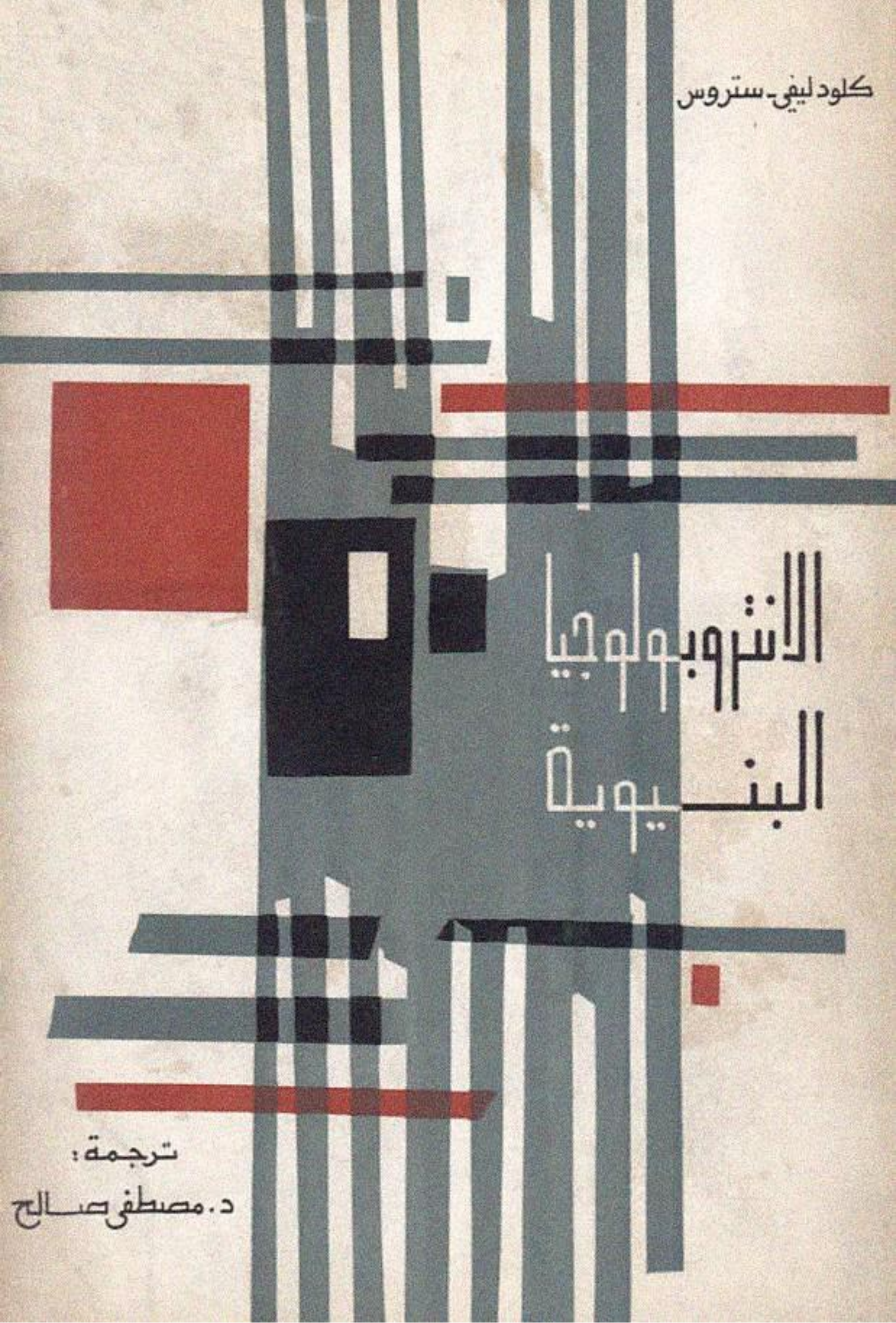

كلود ليفي- ستروس
الانثروبولوجيا
البنيوية
ترجمة:
د. مصطفى صالح

كلود ليفي ـ ستروس

الانثروبولوجيا البنيوية

ترجمة : د. مصطفى صالح

منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ـ دمشق ١٩٧٧

Claude Lévi - Strauss

ANTHROPOLOGIE

STRUCTURALE

PLON

ان هذا الكتاب ، اذ يظهر عام ١٩٥٨ ، وهو عـام الذكرى المئوية الاولى لولادة اميل دوركهايم ، فالمؤلف، وهو من مريدي غير المثابرين ، يستمح لنفسه العذر بان يرفعـه اجلالا لمؤسس الحولية السوسيولوجية ؛ هذا المحترف المقدر حيث صيغت بعض وسائل عـلم الاتنولوجيـا ، محترَف احطنـاه بالصمت وأهملناه لا نكرانا للجميل بل لاعتقادنا ـ هذا الاعتقاد الكئيب الذي نحن عليه ـ بان المشروع يتخطى اليوم ما لدينـا من قوة .

(الجيل الاول هو جيل العصر الذهبي)

مقدمة

كتب جان بوييون ، في دراسة حديثة ، جملة آمل ان لا يؤاخذني القراء اذ اذكرهـا في بدايـة هذا المؤلف ، لانها تتفق اتفاقا باهرا مـع كل ما وددت ان انجزه في النظام العلمي ، وانا اشك احيانا في التوصـل اليه : « ليس ليفي ـ ستروس ، في الحقيقة ، أول المشددين على طابع الظاهرات الاجتماعية البنيوي ، ولا الوحيد الذي لفت الانتباه اليه ، بل تكمن اصالته في حمله على محمل الجد واستخلاص جميع النتائج منـه استخلاصا هادئا (١) » .

وساحس برضى عميق اذا استطاع هذا الكتاب ان يحمل بعض القراء الاخرين على مشاطرته هذا الراي .

يضم هذا الكتاب سبعة عشر نصا من مئة نص تقريبا ، كتبتها منذ ثلاثين عاما . فقد ضاع بعضهـا ، ويمكن بقاء بعضها الاخـر في حيز النسيان . وقمت باختيار النصوص التي بدت لي اجدر بالبقاء من غيرها ، مستبعدا الاعمال ذات الطابع الاتنولوجي والوصفي البحت ، وغيرها من الاعمال ، ذات الاهمية النظرية ، نظرا لورود خلاصتها في كتابي «المدارات الحزينة» . وقد طبع اثنان منها هنا للمرة الاولى ، وضما الى خمسة

---

(١) جان بوييون ، مؤلفات كلود ليفي ـ ستروس ، في الازمنة الحديثة ، السنة ١٢، ع ١٢٦ ، تموز ١٩٥٦ ، ص ١٥٨ .

عشر نصا ، تبدو لي صالحة لتوضيح المنهج البنيوي في الانتروبولوجيا* .

واجهتني ، في تاليف هذه المجموعة ، عقبة رايت من واجبي لفت انتباه القارىء اليها . ذلك أنني كتبت عددا من مقالاتي باللغة الانجليزية ، وكان عليّ ان أترجمها الى اللغة الفرنسية ، فتاثرت ، في اثناء العمل ، باختلاف الاسلوب والتاليف بين النصوص المكتوبة بهذه اللغة او تلك . وينجم عن ذلك تنافر اخشى أن يعرض توازن الكتاب ووحدته للخطر .

يفسر جزء من هذا الاختلاف ، بلا ريب ، باسباب سوسيولوجية** . ذلك اننا لا نفكر ولا نعرض افكارنا بالطريقة ذاتها عندما نتوجه الى جمهور فرنسي أو جمهور انجلو ـ ساكسوني . ولكن توجد اسباب شخصية الى جانب ذلك . فانا استعمل اللغة الانجليزية ، التي علمت فيها خلال بضعة سنوات ، استعمالا غير صحيح على إلفتي لها ، وفي مجال محدود . انني أتصور بالانجليزية ما أكتبه في هذه اللغة ، ولكنني اقول ، دون انتباه دائما ، ما أستطيع قوله بالوسائل اللغوية التي املكها ، وليس ما اريد قوله . من هنا شعور الغربة الذي أحس به أمام نصوصي ، عندما احاول نقلها الى اللغة الفرنسية . ولذلك كان ينبغي شرح اسباب عدم الرضى المشار اليه ، ما دامت الفرص كلها مهياة لكي يشاطرنيه القارىء .

ولقد حاولت تدارك الصعوبة عن طريق التصرف بالترجمة ، فاوجزت

---

* anthropologie : مؤلفة من الكلمة اليونانية anthropus (الانسان) وهي logos (علم) ، وتعني علم الانسان ، وعرّفها ليتريه بانها تاريخ الانسان الطبيعي . وكذلك عرفها لاروس . وهي بحسب كانت والفلاسفة الالمان اسم يطلق على جميع العلوم المتعلقة بجانب من جوانب الحياة البشرية : الروح والجسد ، الفرد والنوع ، الوقائع التاريخية ، ظاهرات الادراك ، قواعد علم الاخلاق المطلقة ، المصالح المادية ...

وقد ورد تعريفها في الفصل الاول من هذا الكتاب . (المترجم)

** نسبة الى sociologie (علم الاجتماع) ؛ وقد آثرت تعريبها بلفظها لئلا يقع التباس بينها وبين social (اجتماعي) . (م)

بعض المقاطع ، وبسطت بعضها الآخر ، وعدّلت النصوص الفرنسيــة تعديلا طفيفا ، وأضفت بعض الملاحظات ، هنا وهناك ، للرد على بعض الانتقادات ، وتصحيح بعض الاخطاء ، أو أخذ بعض الوقائع الجديدة بعين الاعتبار .

باريس ، في الاول من تشرين الثاني ١٩٥٧

الانتروبولوجيا البنيويّة

الفصل الأول

المدخل :

التاريخ والاتنولوجيا [1]

شرح هوزر وسيمياند ، قبل نصف قرن ، نقاط المبدأ والمنهج ، التي تميز ، في رأيهما ، التاريخ من علم الاجتماع ، وقارناها فيما بينها . وهي اختلافات تتعلق بخاصة المنهج السوسيولوجي المقارنة ، وخاصة المنهج التاريخي[2] الوظيفية والمونوغرافية* . وقد اتفق المؤلفان حول هذه المقابلة واختلفا حول قيمة كل من المنهجين .

ما الذي حدث منذ ذلك الحين ؟ علينا أن نتأكد من أن التاريخ قد تمسك بالبرنامج البسيط والواضح الذي عرض عليه وأنه قد ازدهر

---

(1) نشر تحت هذا العنوان في مجلة الميتافيزياء وعلم الاخلاق ، السنة ٥٤ ، ع ٣-٤ ، ١٩٤٩ ، ص ص ٣٦٣ - ٣٩١ .

(2) هوزر ، تعليم العلوم الاجتماعية ، باريس ، ١٩٠٣ . سيمياند ، المنهج التاريخي والعلم الاجتماعي ، في مجلة التركيب ، ١٩٠٣ .

* monographique ، الصفة من monographie ، وهي مؤلفة من monos ، وحيد ومن graphê ، وصف ، ومعناها : وصف خاص يتناول موضوعا واحدا ؛ أو دراسة محدودة في التاريخ أو الجغرافيا أو النقد الادبي ، الخ تتناول شخصا أو منطقة . (م)

حسب خطوطه . تبدو مسائل المبدأ والمنهج ، من وجهة نظر التاريخ ، محلولة حلا نهائيا . اما فيما يخص علم الاجتماع فتلك مسألة اخرى : ذلك انه لا يمكن القول ان هذا العلم لم يتطور ؛ فقد تفتح فرعاه اللذان نهتم بهما اهتماما خاصا ، الاتنوغرافيا والاتنولوجيا* ، في فيض من الدراسات النظرية والوصفية ، خلال السنوات الثلاثين الاخيرة : ولكن لقاء نزاعات وتمزقات واضطرابات يتعرف المرء فيها على المناقشة التقليدية ، وقد انتقلت الى إطار الاتنولوجيا نفسه ، التي بدت أنها قارنت الاتنولوجيا في جملتها بعلم آخر ، هو التاريخ ، في جملته أيضا . وتكتمل المفارقة ، فنرى الاتنولوجيين ، الذين يعلنون أنهم أعداء المنهج التاريخي ، يستعيدون فرضية المؤرخين استعادة حرفية . وقد يبقى هذا الوضع مبهما ، اذا لم نعرض منشأه عرضا سريعا ، ولم نضع بعض التعاريف التمهيدية من أجل مزيد من الوضوح .

سنهمل ، في سياق هذا المقال ، لفظ علم الاجتماع ، الذي لم ينجح بعد ، منذ بداية هذا القرن ، في ان يستحق المعنى العام للمدونة (Corpus) مجمل العلوم الاجتماعية ، التي تخيلها له دوركهايم وسيمياند . ذلك ان هذا العلم ، وقد فتن ، في مفهومه الذي مازال شائعا في بلدان أوروبية عديدة ، منها فرنسا ، بالتفكير في مبادىء الحياة الاجتماعية التي تداولها الناس ويتداولها في هذا الصدد ، يؤول الى الفلسفة الاجتماعية ويبقى بعيدا عن دراستنا ؛ واذا كان بعضهم يرى فيه ، كما هو الشأن في البلدان الانجلو ـ ساكسونية ، مجموعة أبحاث وضعية تتناول تنظيم المجتمعات

---

* ethnologie كلمة مؤلفة من ethnos (شعب) و logos (علم) ؛ وهي فرع من العلوم البشرية يتناول معرفة مجمل طبائع كل عرق ، لوضع الخطوط العامة لبنية المجتمعات وتطورها (لاروس) ؛ وهي (بحسب ليعريه) بحث في منشا الشعوب وتوزعها .

و ethnographie مؤلفة من ethnos (شعب) و graphê (وصف) ، وهي فرع من العلوم الانسانية يتناول دراسة العروق دراسة وصفية .

والمؤلف يعرف الكلمتين في هذا الفصل .

(م)

المعقدة وسيرها فانه يصبح حقل اختصاص الاتنوغرافيا ، دون أن يتمكن بعد ، بسبب تعقيد موضوعه ، من أن يطمح الى نتائج دقيقة وغنيةكنتائج الاتنوغرافيا ، والتي يقدم اعتبارها بهذا الشكـل ، من ناحية المنهج ، قيمة تخطيطية أكبر .

يبقى تعريف الاتنوغرافيا نفسها ، والاتنولوجيا . وسنميزهماتمييزا مختصرا وموقتا ، ولكنه كاف فيبداية البحث ، فنقول ان الاتنوغرافيا تقوم على مراقبة بعض الجماعات البشرية وتحليلها من خلال خصائصها (ويتم اختيارها ، غالبا ، بين أكثرالجماعات اختلافاعن جماعتنا،لاسباب نظرية وعلمية ، لاتتعلق بطبيعة البحث قطعا) ، بغية رد حياة كل منها الى شكلها البدائي ، بما يمكن من الامانة ؛ فيما تستخـدم الاتنولوجيـا الوثائق المقدمة من الاتنوغرافي استخداما مقارنا (ولغايات ينبغي تحديدها فيما بعد) . وبهذين التعريفين ، تأخذ الاتنوغرافيا معنى واحدا فيجميع البلدان ؛ وتطابق الاتنولوجيا تقريبا ما تعنيه الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (مـن حيث ان الانتروبولوجيا الاجتماعية تختص بدراسـة المؤسسات المعتبرة كمجموعات مـن التصورات ، وان الانتروبولوجيـا الثقافية تختص بدراسة التقنيات ، وكذلك دراسة المؤسسات المعتبرة كتقنيـات في خدمـة الحياة الاجتماعية ، عنـد الاقتضاء) في البلدان الانجلوساكسونية (حيث هجر تعبير الاتنولوجيا) .وأخيرا ، اذاتوصلت نتائج دراسة المجتمعات المعقدة والمجتمعات البدائية دراسة موضوعية ، الى التكامل ذات يوم ، لتقديم نتائج صحيحة ، على نحو عام ، من ناحية التزمنية أو الناحية التزامنية ، فمن الطبيعي أن يفقد علم الاجتماع ، وقـد توصل عندئذ الى شكله الوضعي ، المعنى الأول الذي ميزنـاه ، ليستحق معنى تتويج الابحاث الاجتماعية الذي تمناه دوما . على اننا لم نصل بعد الى هذه النقطة .

اما وقد فرضنا ذلك ، فان مسألة العلاقات بين العلوم الاتنولوجية والتاريخ ، التي تشكل في الوقت نفسه دراماهما الداخليـة المكشوفة ،

يمكن أن تتوضح على الشكل التالي : فاما أن علومنا ترتبط ببعد الظاهرات التزمنية ، أي بتسلسلها في الزمان ، وتكون عاجزة عن كتابة تاريخ هذه الظاهرات ؛ وأما أنها تحاول العمل على غرار المؤرخ ، وعندئذ يفوتها البعد الزمني . ان الرغبة في اعادة تشكيل ماض يتعذر الوصول الى تاريخه ، أو في كتابة تاريخ حاضر لاماضي له ، دراما الاتنولوجيا في الحالة الأولى ، والاتنوغرافيا في الحالة الثانية، تعتبر، على أية حال ، الثنائية ذات الحدين التي دفعهما اليها ، على مابدا في أكثر الاحيان ؛ تطورهما خلال السنوات الخمسين الاخيرة .

١

لا يتضح هذا التناقض في حدود المقابلة الاتباعية (الكلاسيكية) بين النشوئية والانتشارية* : ذلك لان المدرستين تتفقان من هذه الزاوية . فالتفسير النشوئي هو ، في الاتنولوجيا ، أثر النشوئية البيولوجية المباشر(٢) . والحضارة الغربية تبدو كأقدم تعبير عن تطور المجتمعات البشرية ، والجماعات البدائية كـ « مخلفات » مراحل سابقة ، سيقدم تصنيفها المنطقي تسلسل ظهورها في الزمان. الا أن المهمة ليست بهذا القدر من البساطة : فسكان الاسكيمو تقنيون عظام وعلماء اجتماع بسطاء ؛ وفي استراليا ، العكس . والامثلة عديدة . فقد يسمح اختيار المعايير ، اختيارا غير محدود ، بتأليف عدد غير محدود من السلسلات المختلفة . ونشوئية ليسلي هوايت الجديدة ليست أقدر ، ، في الظاهر ، على تخطي هذه الصعوبة : ذلك لان المعيار الذي يقترحه – كمية معتدلة من الطاقة تتوفر لكل فرد في المجتمع – اذا كان يطابق مثلا أعلى مقبولا في

---

(٢) لقد أصبح ذلك صحيحا في نهاية القرن التاسع عشر . ولكن لايغيبن عن البال ان النشوئية السوسيولوجية تتقدم ، تاريخيا ، على النشوئية البيولوجية .

* évolutionnisme : مذهب يفترض أن العالم في تطور مستمر (م) وقد طبقه سبنسر ولامارك وداروين على الفيزيولوجيا .

diffusionnisme مؤلفة من diffusion (انتشار) ومن isme (مذهب)، ويصبح معنى الكلمة : مذهب الانتشار (الانتشارية) (م) ولم ترد الكلمة بلفظها في لاروس ولا في ليتريه . والمؤلف يعتبرها مدرسة ، كما يلاحظ من النص .

(م)

بعض العهود وفي بعض جوانب الحضارة الغربية ، فلا نتبين جيدا كيف يقوم بهذا التحديد بالنسبة لمعظم المجتمعات البشرية ، حيث تبدوالمقولة المقترحة مجردة من المعنى .

سنحاول ، اذا ، أن نقطع الثقافات الى عناصر تعزل بالتجريد ، وان نقيم بعد ذلك ، لابين الثقافات نفسها ، بل بين عناصر من طراز واحد داخل ثقافات مختلفة ، علاقات التتابع والتفريق التدريجي التي يكتشفها العالم الاحاثي * في تطور الانواع الحية . يقول تايلر أن « القوس والسهم ، بالنسبة للاتنولوجي ، يشكلان نوعا ، وان عادة تغيير شكل جمجمة الطفل نوع ، وعادة تصنيف الاعداد في عشرات نوع . وتوزع هذه المواضيع الجغرافي وانتقالها من منطقة الى أخرى ، تجب دراستهما بالطريقة ذاتها التي يتبعها علماء الطبيعيات في دراسة توزع أنواعهم الحيوانية أو النباتية الجغرافي » (٥) . ولكن ، تلك مماثلة في منتهى الخطورة . ذلك لان ما جعل مفهوم النوع ويجعله صحيحا أيضا بالنسبة لعالم الطبيعيات ، حتى لو كان تطور علم الوراثة ينبغي أن يتيح تجاوز هذا المفهوم نهائيا ، هو أن الحصان ينتج الحصان فعلا ، وأن الحصان الداجن هو سليل الفرس المتحجرة خلال أجيال عديدة . وصحة انشاءات العالم الطبيعي الجديدة التاريخية مضمونة ، في التحليل الاخير ، برابطة التناسل البيولوجية . وبالعكس ، لاتولد البلطة بلطة أخرى ابدا ، فهنالك انقطاع جذري ، وسيعثر عليه دوما ، بين أداتين متماثلتين ، أو بين أداتين مختلفتين مهما تقارب شكلاهما ، ذلك لان احدى الاداتين ليست ناتجة عن الاخرى ، بل عن نظام مستقل من التصورات ، وهكذا فان شوكة الاكل الاوروبية والشوكة البولينيزية ، المخصصة للوجبات الشعائرية ، لاتشكلان نوعا اكثر من القشة التي يمتص بها أحدهم عصير الليمون على

---

(٥) تايلر ، **الثقافة البدائية** ، لندن ، ١٨٧١ ، ج١ ، ص ٧ .

* paléontologie : علم يبحث في اشكال الحياة في العصور الجيولوجية السابقة ، كما تمثلها المتحجرات او المستحاثات الحيوانية والنباتية . (م)

رصيف المقهى ، أو « مصاصة » شرب المتة ، او قصبات الشرب التي تستعملها بعض القبائل الامريكية لاسباب سحرية . وكذلك الشأن في مجال المؤسسات الاجتماعية : فلايمكن أن نصنف في باب واحد عادة قتل العجز لاسباب اقتصادية ، وعادة استباق رحيلهم الى العالم الآخر، لئلا يحرمون من ملذاته وقتا أطول .

حينما يكتب تايلر « عندما يمكن استنتاج قانون من مجموعة وقائع ، يصبح دور التاريخ المفصل متخلفا جدا . فاذا رأينا مغناطيسا يجذب قطعة من الحديد ، واستطعنا ان نستخلص من التجربة القانون العام لانجذاب الحديد بالمغناطيس ، فلا ينبغي بذل مزيد من الجهد في تعميق تاريخ المغناطيس موضوع البحث » (٦) ، يسجننا في دائرة حقا . لأن العالم الاتنولوجي ، بعكس الفيزيائي ، مايزال حائرا في تحديد المواضيع التي تطابق ، في رأيه ، المغناطيس والحديد ، وفي امكان تعيين نوع المواضيع التي تبدو كمغناطيسين أو قطعتين من الحديد . و « التاريخ المفصل » هو وحده الذي قد ييسر له التخلص من شكوكه في كل حالة . وقد قدّم نقد فكرة الطوطمية ، منذ وقت طويل ، مثلا جيدا على هذه الصعوبة : فاذا قصرنا تطبيقها على الحالات الاكيدة التي تظهر فيها المؤسسة الاجتماعية بجميع خصائصها ، فان هذه الحالات خاصة جدا لكي تتيح صياغة قانون تطور ديني ، ولو قمنا بالاستقراء ، بدءا من عناصر محدودة فقط ، لحال عدم وجود « تاريخ مفصل » ، يضم افكارالجماعات الدينية ، دون معرفة ما اذا كانت بعض الاسماء الحيوانية أو النباتية ، أو مثل هذه الممارسات او المعتقدات المتعلقة بانواع حيوانية أو نباتية ، تفسر كآثار نظام طوطمي سابق ، او تفسر ، لاسباب مختلفة تماما ، كنزعة منطقية جمالية للفكر البشري الى تصور المجموعات ، الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية ، التي تؤلف عالم هذا الفكر ، في شكل جماعات،

---

(٦) تايلر ، ابحاث في تاريخ الجنس البشري القديم وتطور الحضارة ، لندن ، ١٨٦٥ ، ص ٣ .

والتي اسفرت دراسة اتباعية وضعها دوركهايم وموس عن اظهار شموليتها (٧) .

يلتقي التفسيران النشوئي والانتشاري ، في هذا الصدد ، عند نقاط كثيرة . وكان تايلر قد صاغهما وطبقهما جنبا الى جنب ، كما يبتعدان ، في الوقت نفسه ، عن مناهج المؤرخ . ذلك أن هذا الاخير يدرس دائما بعض الافراد أو الاحداث التاريخية أو الظاهرات المتميزة من غيرها بموقعها في المكان والزمان ، فيما يستطيع العالم الانتشاري تحطيم أنواع المقارن ، في محاولة لاعادة تأليف الافراد بالاستعانة باجزاء مستعارة من أصناف مختلفة : ولكنه لاينجح ابدا الا في بناء فرد مزيف ، اذ أن الاحداثيات المكانية والزمانية تنشأ من طريقة اختيار العناصر وتأليفها، فيما تكسب هذه الاحداثيات الموضوع وحدة حقيقية . إن « دورات » الباحث الانتشاري أو « مجموعاته » الثقافية هي نتيجة تجريد سيعوزه دوما تصديق الشهود ، شأنها في ذلك شأن « مراحل » العالم النشوئي. كما يبقى تاريخهما تخمينيا وايديولوجيا . وينطبق هذا التحفظ على اكثر الدراسات تواضعا ودقة كدراسات لوي وسبير وكروبر عن توزع بعض السمات الثقافية في مناطق محدودة من امريكا الشمالية (٨) . ليس الى هذا الحد ، بلا ريب ، لانه لا يسعنا الاستنتاج أبدا أن الامور جرت على المنوال المذكور ، لمجرد كون التسوية المقترحة أمرا ممكنا : ذلك لانه يجوز دائما وضع بعض الفرضيات ، ولان لمراكز المنشأ ومسالك الانتشار ، في بعض الحالات على الاقل ، طابعا على قدر كبير من الاحتمال. على ان مايجعل مثل هذه الدراسات مخيبة للامل هو انها لاتعلمنا شيئا

---

(٧) دوركهايم وموس ، «في بعض أشكال التصنيف البدائية». **الحولية السوسيولوجية** مجلد ٦ ، ١٩٠١ – ١٩٠٢ .

(٨) لوي ، « مجتمعات هنود الهيداستا والماندان ، في **الاوراق الانتروبولوجية لمتحف التاريخ الطبيعي الامريكي** ، مجلد ١١ ، ١٩١٣ . ل. سبير ، رقصة الشمس لهنود السهول ، في المصدر السابق ، مجلد ١٦ ، ١٩٢١ أ. ل. كروبر ، الملح والكلاب والتبغ في **السجلات الانتروبولوجية** ، بيركلي ، مجلد ٦ ، ١٩٤١ .

عن التطورات الواعية وغير الواعية ، المترجمة في تجارب واقعية، فردية أو جماعية ، توصل بها أناس ، لايملكون مؤسسة اجتماعية ، الى الحصول على هذه المؤسسة عن طريق الابتكار ، أو تحويل مؤسسات سابقة ، أو تلقيها من الخارج . وهذا البحث يبدو لنا ، بالعكس ، كواحد من أهداف الاتنوغرافي والمؤرخ الاساسية ، على السواء .

* * *

لقد أسهم بواز أكثر من غيره في كشف هذه التناقضات . ولذلك قد يسمح تحليل مواقفه الاساسية ، تحليلا سريعا ، بالبحث عن مدى تخلصه منها ، وعما اذا لم تكن ملازمة للظروف التي يجري فيها العمل الاتنوغرافي .

يبدأ بواز باعلان تواضعه ازاء التاريخ : « يؤول كل ما أعده الاتنولوجيون ، بصدد تاريخ الشعوب البدائية ، الى صياغات جديدة ، ولايمكن أن يكون شيئا آخر . » (٩) وهذا هو رده على الذين يأخذون عليه عدم كتابة تاريخ هذا الجانب أو ذاك من حضارة خصص لها ، مع ذلك ، القسم الاكبر من حياته : « نحن لا نملك ، للاسف ، اية واقعة تلقي بعض الضوء على هذه التطورات . » (١٠) ولكن يمكن ، عندالاعتراف بهذه التحديدات ، وضع منهج ، سيكون مجال تطبيقه مقيدا ، بلاريب ، بالظروف المعاكسة التي يعمل فيها الاتنولوجي ، الا انه قد يعطي بعض النتائج . فدراسة العادات ومكانها في مجمل ثقافة القبيلة التي تمارسها، دراسة مفصلة ، مقرونة ببحث يتناول توزع هذه العادات الجغرافي بين

---

(٩) ف. بواز ، التاريخ والعلم في الانتروبولوجيا ، في الانتروبولوجي الاميركي ، مجلد ٣٨ ، ١٩٣٦ ، ص ١٣٧ — ١٤١ .

(١٠) المصدر السابق .

القبائل المجاورة ، تتيح تحديد الاسباب التاريخية التي أدت الى تكونها، من جهة ، والسيرورات النفسية التي يسرتها ، من جهة أخرى (١١) .

لكي يكون البحث صحيحا ، ينبغي أن يقتصر على منطقة صغيرة ذات حدود واضحة ، ولايجوز ان تتسع المقارنات خارج المنطقة المختارة كموضوع للدراسة . في الواقع ، لايمكن التذرع بتكرار بعض العادات أو المؤسسات المتشابهة كدليل اتصال ، عند انعدام سلسلة مستمرة من وقائع ذات نمط واحد ، تتيح وصل الوقائع المتطرفة بسلسلة كاملة من الوقائع الوسيطة(١٢) . يتعذر الحصول على يقين تاريخي ، بلا ريب ، ولكن يمكن التوصل الى احتمالات دقيقة جدا تتناول بعض الظاهرات أو مجموعات من الظاهرات ، محدودة الامتداد في المكان والزمان . فقد تيسرت رواية تطور مجتمعات كواكيوتل السرية ، على فترة نصف قرن ، وتشكلت بعض الفرضيات حول العلاقات القديمة بين ثقافات شمال سيبريا وثقافات الشمال الغربي الامريكي ، وانشئت من جديد ، على نحو معقول ، المسالك التي سار فيها هذا الموضوع الخرافي او ذاك في امريكا الشمالية .

ومع ذلك ، نادرا ماتتوصل هذه الاستقصاءات الدقيقة الى اسر التاريخ : بل تبدو نتيجتها سلبية في مؤلفات بواز كلها . فقد لوحظ أن النظام الاجتماعي لدى بويبلو الجنوب الغربي ، وقبائل آلاسكا وكولومبيا البريطانية على السواء ، يأخذ أشكالا متطرفة ومتقابلة في طرفي الاقليم المشار اليه ، وان المناطق المتوسطة تعرض سلسلة من النماذج الانتقالية . وهكذا ، يتألف البويبلو الغربيون من عشائر ذات

---

(١١) ف. براز ، حدود منهج الانتروبولوجيا المقارن (١٨٩٦) في لغة العرق وثقافته، نيويورك ، ١٩٤٠ ، ص ٢٧٦ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

نسب أمومي* بدون انصاف (ج. نصف) ، والبويبلو الشرقيون من انصاف ذات نسب ابوي* بدون عشائر . ويتميز الجزء الشمالي من ساحل الهادي بعشائر افرادها قليلون ، وبوفرة الجماعات المحلية ذات الامتيازات المؤكدة ، فيما يشتمل القسم الجنوبي على نظام ثنائي الجانب وجماعات محلية بدون امتيازات محددة .

ما الذي يمكن استنتاجه من ذلك ؟ هل هو حدوث تطور من نموذج الى آخر ؟ لكي تكون هذه الفرضية صحيحة ، يجب أن تتيسر اقامة الدليل على : ان أحد النموذجين اكثر بدائية من الآخر ، وان النموذج البدائي الاول يتطور نحو الشكل الثاني تطورا محتما ، وأن هذا القانون، اخيرا ، يؤثر في وسط المنطقة أكثر من اطرافها . ومالم يتحقق هذا البرهان الثلاثي المستحيل ، تظل نظريات المخلفات كلها باطلة ، ولاتسمح الوقائع التاريخية بأي انشاء جديد يميل ، مثلا ، لتأكيد تقدم المؤسسات الاجتماعية ذات النسب الامومي ، تاريخيا ، على المؤسسات ذات النسب الابوي : «كل مايمكن قوله هو امكان بقاء بعض أجزاء التطورات التاريخية القديمة » . ولكن ، اذا حصل أن عدم الاستقرار الملازم للمؤسسات الاجتماعية ذات النسب الامومي قد قادها ، حيث توجد ، نحو التحول الى مؤسسات ذات نسب أبوي أو الى مؤسسات ثنائية ، فلا ينتج عن ذلك ، بأية حال ، أن الحق الامومي قد مثل الشكل البدائي ، دائما وفي كل مكان (١٣) .

---

* Matrilinéaire ، مؤلفة من Matris , Mater (ام) Linéaire (صفة من Ligne ؛ أي مرجع النسب من خلال الام .

و Patrilinéaire ، مؤلفة من Patris , Pater (أم) و Linéaire أي أن مرجع النسب ، في النظام الاجتماعي ، من خلال الاب .

والنسب في هذه الحالة الاخيرة يعتمد على العصبة النسبية ، وفي الحالة الاولى على ذوي الارحام . (م)

(١٣) بوآز ، تطور او انتشار ؟ في **الانتروبولوجي الامريكي** ، عدد خاص ، مجلد ٢٦ ، ١٩٢٤ ، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٤ .

إن هذا التحليل النقدي مقنع ، الا أن المضي به الى النهاية ، قد يفضي الى لا ادرية تاريخية تامة . غير انه ، في راي بواز ، موجه ضد قوانين التطور البشرية المفترضة الكلية ، والتعليمات المبنية على ما سماه ذات مرة « الامكانات بنسبة ٤٠٪ »(١٤) ، اكثر مما هو موجه ضد جهد متواضع ومتقن يبذل في تشكيل تاريخي جديد ذي أهداف دقيقة ومحدودة . فما هي ، في نظره ، شروط مثل هذا الجهد ؟ انه يقر بـ «تعذر الحصول على ادلة التغير ، في الاتنولوجيا ، الا باتباع مناهج غير مباشرة » ، اي من خلال تحليل بعض الظاهرات السكونية ودراسة توزعها، كما هو الشأن في الفيلولوجيا (فقه اللغة) المقارنة(١٥) . ولكن لا يمكن أن ننسى أن بواز ، وهو جغرافي في تكوينه وتلميذ راتزل ، قد ادرك خطه الاتنولوجي اثناء عمله الميداني الاول ، في كشف اصالة الحياة الاجتماعية لكل تجمع بشري وخاصتها وعفويتها . ان هذه التجارب الاجتماعية ، وهذه التفاعلات المستمرة ، تأثير الفرد في الجماعة وتأثير الجماعة في الفرد ، لايمكن استنتاجها ، بل ينبغي ان تراقب، او ، كما قال ذات مرة : « لكي نفهم التاريخ ، لا يكفي أن نعرف كيف هي الاشياء ، بل كيف انتهت الى ماهي عليه » (١٦) .

وهكذا ، يسمعنا تحديد ايقاع فكر بواز واستنتاج طابعه الغريب . ليس بواز جغرافيا بتكوينه الجامعي فحسب بل هو فيزيائي أيضا ، ويحدد للابحاث الاتنولوجية موضوعا علميا واهمية شمولية : كثيرا ما كان يقول أن المسألة تكمن في تحديد العلاقات بين عالم الانسان الموضوعي وعالمه الذاتي مثلما يتشكل في بعض المجتمعات المختلفة . » (١٧) ولكنه

---

(١٤) بواز ، التاريخ والعلم في الانتروبولوجيا ، مرجع مذكور .

(١٥) بواز ، مناهج الاتنولوجيا ، في الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٢٢ ، ١٩٢٠ ، ص ٣١١ – ٣٢٢

(١٦) المصدر السابق

(١٧) ر. بينيديكت ، فرانز بواز كانتولوجي ، في تقارير الجمعية الانتروبولوجية الامريكية ، عدد ٦١ ، ١٩٤٣ ، ص ٢٧ .

عندما فكر بتطبيق المناهج الدقيقة ، التي تعلمها في ممارسة العلوم الطبيعية ، على هذا العالم الذاتي ، اقر بتنوع التطورات التاريخية اللامتناهي ، التي يتكون بها هذا العالم في كل حالة . لاتنتج معرفة الوقائع الاجتماعية الا عن طريق الاستقراء بدءا من معرفة جماعات اجتماعية ، محددة في الزمان والمكان ، معرفة فردية وواقعية . ولا تنتج معرفة هذه الجماعات الاجتماعية ، بدورها ، الا من تاريخ كل جماعة . وموضوع الدراسات الاتنوغرافية هو بحيث أن التاريخ المشار اليه يبقى خارج متناول اليد في أكثر الحالات . وهكذا يستخدم بواز شروط الفيزيائي لكتابة تاريخ مجتمعات قد توهن الوثائق التي نملكها عنها عزم المؤرخ . وعندما ينجح في ذلك ، تتوصل صياغاته الجديدة الى التاريخ حقا ــ ولكنه تاريخ اللحظة العابرة التي يمكن ادراكها وحدها، تاريخ جزئي ، لايوفق الى الاتصال بالماضي اكثر مما يتوصل التاريخ الاكبر الذي يكتبه العالم النشوئي أو العالم الانتشاري الى الالتقاء بهذا الماضي (١٨) .

بهذا الجهد اليائس الذي بذله بواز ، في اطار من الدقة والجد والعبقرية ، للتغلب على بعض المقتضيات المتناقضة ، تستمر اعماله ، وستستمر طويلا بلاريب ، في السيطرة من عليائها المدهشة على جميع التطورات اللاحقة . لايمكن ، على أية حال ، فهم التطورات الحاصلة خلال السنوات الاخيرة الا كمحاولات للتخلص من الخيار الذي كان صاغه بنفسه ، دون أن يستطيع التصميم على الاقتران بطابعه المحتم . وهكذا حاول كروبر أن يتساهل قليلا في معايير الصحة القاسية ، التي فرضها

(١٨) نحن لانقصد هنا أعمال بواز الاثرية ، فهي تتعلق بعلم الاثريات وليس بالاتنولوجيا ، كما لانقصد أبحاثه عن انتشار بعض المواضيع الخرافية ، التي هي أبحاث تاريخية بمساعدة وثائق اتنوغرافية . وكذلك فان الدكتور بول ريفيه يستخدم ، عند صياغة فرضياته عن اعمار امريكا البدائي ، وثائق أثرية ولغوية والتوغرافية ، في بحث تاريخي صرف ، وانما ينبغي بحث مثل هذه الاعمال من زاوية تاريخية . ويمكن قول الشيء نفسه بصدد أعمال رايفرز .

بواز على الصياغات التاريخية الجديدة ، مبررا منهجه بملاحظة مفادها ان المؤرخ ، وهو مع ذلك احسن وضعا من الاتنولوجي لما يملكه من وثائق، بعيد عن الظهور بهذا القدر من التشدد (١٩) . وقد سلك مالينوسكي ومدرسته والمدرسة الامريكية المعاصرة كلها تقريبا اتجاها مخالفا : مادامت اعمال بواز ذاتها تظهر مقدار خيبة الامل التي تسفرعنها محاولة معرفة « كيف انتهت الاشياء الى ماهي عليه ، » فسيتخلون عن « فهم التاريخ » ليجعلوا من دراسة الثقافات تحليلا متزامنا لعلاقات عناصرها المؤلفة ، في الحاضر . والمسألة كلها تكمن في معرفة ما اذا كان تحليل ثقافة وحيدة تحليلا في غاية الدقة ، يشتمل على وصف مؤسساتها وعلاقات هذه المؤسسات الوظيفية وعلى دراسة التطورات الدينامية التي يؤثر بها الفرد في الثقافة والثقافة في الافراد ، يمكن ان يأخذ معناه كله بدون معرفة التطور التاريخي الذي افضى الى الاشكال الحالية (٢٠) .

٢

يطلق اسم النظام الثنائي على طراز من البنية الاجتماعية ، تواتر وجوده في امريكا واقيانوسيا ، وتميز بانقسام الجماعة الاجتماعية ـ قبيلة او عشيرة او قرية ـ الى نصفين يقيم اعضاؤهما فيما بينهم علاقات قد تتراوح من التعاون الودي الى العداوة الخفية ، وتضم ، عادة ، نموذجي السلوك المشار اليهما . وتهدف الانصاف ، احيانا ، الى تنظيم الزواج : ويقال عندئذ انه زواج من الخارج . ويقتصر دورها ، طورا ، على نشاطات دينية وسياسية واقتصادية واحتفالية أو رياضية ، أو حتى على بعض هذه النشاطات فقط . وينتقل الانتساب الى النصف في عمود أمومي ، في بعض الحالات ، وفي عمود أبوي ، في بعضها الاخر . وقد يتطابق الانقسام الى انصاف مع النظام العشيري اولا يتطابق معه . وقد

---

(١٩) أ. ل. كروبر ، التاريخ والعلم في الانتروبولوجيا ، في الانتروبولوجي الامريكي عدد خلص ، مجلد ٣٧ ، ١٩٣٥ ، ص ٥٣٩ ــ ٥٦٩ .

(٢٠) ف. بواز ، التاريخ والعلم ... ، مرجع مذكور .

يكون بسيطا او معقدا ، عاملا عندئذ على بضعة ازواج من الانصاف ، تختلط مع بعضها ، ومزودة بوظائف مختلفة . وباختصار تتعدد اشكال النظام الثنائي بتعدد الشعوب التي تعرفه . فاين يبدأ هذا النظام ، اذا، واين ينتهي ؟

لنستبعد التفسيرين النشوئي والانتشاري على الفور . سيترتب على التفسير الاول ، الذي يميل الى اعتبار النظام الثنائي مرحلةضرورية من مراحل تطور المجتمع ، ان يحدد ، اولا ، شكلا بسيطا للمخلفات أو الآثار ، قد تكون صورة المراقبة انجازات خاصة ، وأن يسلم ، بعد ذلك، بوجود هذا الشكل في عصور ماضية لدى شعوب لم يثبت انها عرفت الانقسام الى نصفين . وسيختار الثاني احد النماذج المراقبة ، أغناها واعقدها عادة ، كممثل لشكل المؤسسة الاجتماعية البدائي ، وينسب منشأه الى المنطقة التي اشتهر فيها أكثر من غيرها ، معتبرا الاشكال الاخرى كلها نتيجة هجرات واستعارات بدءا من الوطن المشترك . وفي الحالتين ، يجري تعيين احد الانماط التي قدمتها التجربة علىنحو كيفي، ويجعل كنموذج ، ترد اليه جميع الانماط الاخرى ، من خلال منهج نظري.

هل ستجري عندئذ محاولة دراسة كل حالة من الحالات المراقبة ، في معزل عن غيرها ، من خلال المضي الى النهاية في اسمية* من نوع اسمية بواز ؟ سينبغي أن يلاحظ ، من جهة ، أن الوظائف المعزوة الى النظام الثنائي ليست متطابقة ، ومن جهة أخرى ، ان **تاريخ** كل جماعة اجتماعية يثبت أن الانقسام الىنصفين ينشأ منأشد الاصول اختلافا(٢١). فقد ينتج ، حسب الاحوال : من قيام جماعة من المهاجرين باجتياح أحد الشعوب ، أو اندماج جماعتين متجاورتين اقليميا ، لاسباب مختلفة (اقتصادية ، وسكانية ، واحتفالية) ، أو تبلور القواعد التجريبية ، المخصصة لتأمين المقايضات الزواجية ، في شكل مؤسسة ، داخل جماعة

---

(٢١) ر. هـ. لوي ، تاريخ الثقافة الامريكية ، في الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٤٢ ، ١٩٤ .

* Nominalisme : مذهب فلسفي يعتبر المفهوم المجرد اسما مصحوبا بصورة فردية . (م)

معينة ، أو توزيع نموذجين من النشاط أو قسمين مـن السكـان ، أو التصرفات المتناقضة ، والضرورية لحفظ التوازن الاجتماعي في الوقت نفسه ، الخ . على قسمين من السنة داخل الجماعة . وهكذا سيساق المرء الى تفجير مفهوم النظام الثنائي من حيث انه يؤلف مقولة خاطئة ،وانكار المؤسسات الاجتماعية لصالح المجتمعات دون غيرها ، من خلال توسيع هذه المحاكمة الى جميع جوانب الحياة الاجتماعية الاخرى . وعندئـذ تصبح الاتنولوجيا والاتنوغرافيا (ولقد آلت الاولى الى الثانية) مجرد تاريخ شديد الخجل من نفسه ، بسبب فقد الوثائق المكتوبة أو المصورة، ليجرؤ على حمل اسمه الحقيقي .

* * *

لقد اعترض مالينوسكي وخلفاؤه بحق على هذا التنازل بالذات . ولكن يمكن التساؤل عما اذا كانوا لم يهملوا الامر يأسا مـن النجـاح ، عندما أعرضوا عن كل تاريخ ، بحجة أن تاريخ الاتنولوجيين ليس جيدا كفاية للاهتمام به . لان المسألة لاتتعدى احد أمرين : فاما أن النفعيين يؤكدون أن كل بحث اتنولوجي ينبغي أن ينشأ عن دراسة دقيقة تتناول المجتمعات الواقعية ومؤسساتها والعلاقات التي تقيمها هذه المؤسسات فيما بينها ومع العادات والمعتقدات والتقنيات ، وكذلك العلاقات بين الفرد والجماعة ، وعلاقات الافراد فيما بينهم داخل الجماعة ؛ وهم بذلك يفعلون ما كان بواز قد أوصى بفعله ، بهذه العبارات نفسها ، منذ ١٨٩٥، وكذلك المدرسة الفرنسية مع دوركهايم وموس ، في الفترة ذاتها : اي اتنوغرافيا جيدة (واعمال مالينوسكي الاولى رائعة في هذا المجال ، ولا سيما كتابه « مغامرو المحيط الهادي الغربي ») الا اننا لا نتبين الشيء الذي تجاوزوا به موقف بواز النظري .

وإما أنهم يتوقعون العثور على السلامة ، في تزهدهم ؛ وبمعجزة خارقة ، وهم يفعلون ما ينبغي على الاتنوغرافي الجيد أن يفعله وما يفعله ،

وبشرط اضافي واحد هو التغلغي ، بتصميم ، عن كل معلومات تاريخية متعلقة بالمجتمع المدروس ، وعن كل معطى مقارن مستعار من مجتمعات مجاورة أو بعيدة ، يريدون الوصول ، دفعة واحدة ، في انطوائهم الداخلي، الى هذه الحقائق العامة التي لم ينكر بواز إمكانها قط (غير انه كان يضعها في حدود مشروع شديد الاتساع بحيث تكون المجتمعات البدائية كلها قد زالت بلا ريب قبل تقدمه تقدما محسوسا بوقت طويل) . وعليه ، هذا هو موقف مالينوسكي ؛ والاحتراس المتاخر(٢٢) لا يمكن أن ينسي هذا القدر من التصريحات الطموحة ؛ وهذا هو أيضا موقف عدد من اتنولوجيي الجيل الشاب ، اذ يعرضون ، قبل البدء بدراساتهم الميدانية، عن دراسة المصادر وفحص المراجع ، لئلا يفسدون الحدس الرائع الذي سيسمح لهم بالوصول الى حقائق خالدة عن طبيعة المؤسسات الاجتماعية ووظيفتها ، من خلال حوار لا زمني مع قبائلهم الصغيرة ، وفوق سياق القواعد والعادات المميزة بوضوح ــ الا ان كلا منها يملك نسخا مختلفة يتعذر تقديرها لدى بعض الشعوب المتجاورة أو البعيدة (ولكن ألم يصف مالينوسكي حب الاطلاع على « اصالات الانسان البدائية» بـ « الهيرودوتية* » ؟)(٢٣) ــ .

عندما يقتصر على دراسة مجتمع واحد ، يمكن صنع عمل قيّم ؛ فالتجربة تثبت ان أفضل الدراسات الاحادية تعزى عادة الى باحثين عاشوا في منطقة واحدة واشتغلوا فيها . ولكنهم يعرضون عن وضع

---

(٢٢) ب. مالينوسكي ، وضع الدراسات الراهن في الاتصال الثقافي ، في مجلة افريقيا ، مجلد ١٢ ، ١٩٣٩ ، ص ٤٣ .

(٢٣) ب. مالينوسكي ، الثقافة كمحدد للسلوك ، في : عوامل تحديد السلوك الانساني، كمبريدج ، ١٩٣٧ ، ص ١٥٥ . كما يتكلم في الصفحة التالية من « هذه العادات الغريبة والمنفرة » التي تكتشف فيها على الرغم من كل شيء « نواة بعض المبادىء العملية والعقلانية» .

* نسبة الى المؤرخ اليوناني هيرودوت . (م)

نتائج بالنسبة للدراسات الاخرى . ثم عندما نقتصر على اللحظة الحاضرة من حياة مجتمع ما ، نكون اولا ضحية وهم : لان كل شيء تاريخ ؛ فما قيل في الامس تاريخ ، وما قيل قبل دقيقة تاريخ . ولكننا على وجه خاص نحكم على انفسنا بعدم معرفة هذا الحاضر ، لان التطور التاريخي وحده هو الذي يتيح روز عناصر الحاضر وتقديرها في علاقاتها المتبادلة . وإن قليلا من التاريخ (فهذا هو للاسف نصيب الاتنولوجي) أفضل من لا شيء من التاريخ . فكيف نقدر تقديرا صحيحا دور فاتح الشهية — الذي يدعو الى دهشة الاجانب — في الحياة الفرنسية ، اذا كنا نجهل قيمة الشهرة التقليدية المنسوبة للخمور المطبوخة والمتبلة ، منذ العصور الوسطى ؟ وكيف نحلل البزة العصرية بدون أن نتعرف فيها على بعض آثار الاشكال السابقة ؟ إن المحاكمة بخلاف ذلك تعني الاعراض عن كل وسيلة تساعد على القيام بتفريق الوظيفة الاولية ، التي تلبي حاجة راهنة من حاجات الهيئة الاجتماعية ، عن الوظيفة الثانوية ، التي تتوطد فقط لان الجماعة تقاوم التخلي عن عادة ما ، مع ما لهذا التفريق من اهمية .. لان القول إن مجتمعا ما يعمل بدهية ؛ غير ان القول أن كل شيء فيه يعمل هو خلف .

ان خطر هذه البدهية الذي هو بالمرصاد للتفسير الوظيفي ، اشار اليه بواز اشارة جاءت في محلها : « ان الخطر مستمر ما دامت التعميمات الواسعة التي تستخلص من دراسة الاندماج الثقافي تقتصر على بعض الافكار العامة (٢٤) » . بما أن هذه الافكار كلية فهي تتعلق بعالم الحياة والعالم النفسي ؛ أما دور الاتنوغرافي فهو وصف الاختلافات التي تظهر في طريقة تجلي هذه الطبائع في المجتمعات المختلفة، واما دور الاتنولوجي فهو عرضها . ولكن ما الذي عرفناه عن « مؤسسة البستنة » (كذا) عندما قيل لنا أنها « ماثلة عالميا حيثما تكون البيئة ملائمة لاستغلال التربة ويكون المستوى الاجتماعي عاليا كفاية لاتاحة

---

(٢٤) ف . بواز ، بعض مسائل الميتودولوجيا في العلوم الاجتماعية ، في : العلم الاجتماعي الحديث ، شيكاغو ، ١٩٣٠ ، ص ص ٨٤ — ٩٨ .

البقاء لها ؟ (٢٥) » ؟ وعن الـزورق الشجـري ، واشكالـه المتعـددة وخصوصيات توزعه ، من تعريفه كزورق مصنوع من جذوع الاشجـار بشكل يوفر أعظم الاستقرار وصلاحية الملاحة والمرونـة المتلائمة مـع تحديدات الثقافات الاوقيانية المادية والتقنية ؟ »(٢٦) وعن حالة المجتمع ، بوجه عام ، وعن تنوع الاخلاق والعادات غير المتناهي ، عندما نترك منفردين مع هذا الافتراض : « ان حاجات الانسان العضوية (يعدد المؤلف : التغذية والحماية والتناسل) تقدم الضرورات الاساسية التي تقود الى تطوير الحياة الاجتماعية ؟ »(٢٧) ان هذه الحاجات مشتركة ، مع ذلك ، بين الانسان والحيوان . كان يمكن الظن أيضا بأن احدى مهام الاتنولوجي الاساسية هي وصف قواعد الزواج المعقدة في مختلف المجتمعات البشرية والعادات المتعلقة بها وتحليلها . ويعترض مالينوسكي على ذلك : « أقول بصراحة ان لمضامين الزواج ، الرمزي او التمثيلي أو الاحتفالي ، اهمية ثانوية في نظر الاتنولوجي ... ان جوهر عقد الزواج الحقيقي يعطي واقعة دخول شخصين في حالة الزواج ، بفضل احتفال شديد البساطة أو شديد التعقيد ، تعبيرا عاما تقر به الجماعة. » (٢٨) فما فائدة البحث، اذا ، في قبائل بعيدة ؟ وما قيمة صفحات « حياة البدائيين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية الغربية » ال ٦٠٣ ، اذا كان ذلك كل ما تشتمل عليه من تعليم ؟ وكذلك ، هل سينبغي ان نعالج معالجة سطحية قيام بعض

---

(٢٥) ب. مالينوسكي ، مادة ثقافة . في موسوعة العلوم الاجتماعية ، نيويورك ، ١٩٣٥ ، مجلد ٤ ، ص ٦٢٥ .

(٢٦) المصدر السابق ، ص ٦٢٧ .

(٢٧) يبدو من جهة أخرى ان اي تمييز لا يفرض نفسه ، بالنسبة لمالينوسكي ، عند الانتقال من العام الى الخاص : « ان الثقافة ، كما نعرفها لدى المازيه اذاً مخصصة لاشباع حاجات الهيئة الاولية » وفيما يخص الاسكيمو : « انهم يتخذون امـام المسائل الجنسية موقف المازيه نفسه . وكذلك لديهم نمط نظام اجتماعي مماثل تقريبا » الثقافة كمحدد للسلوك ، مصدر مذكور ص ص ١٣٦ و ١٤٠ .

(٢٨) ب. مالينوسكي ، مقدمة لكتاب هـ . يان هوغبين، القانون والنظام في بولينيزيا، لندن ، ١٩٣٤ ، ص ص ٤٨ — ٤٩ .

القبائل بممارسة الحرية ، وقيام بعضها الآخر بممارسة العفة ، قبل الزواج ، بحجة أن هذه العادات تؤول الى وظيفة واحدة ، هي ضمان استقرار الزواج ؟ (٢٩) ان ما يهم الاتنولوجي ليس كلية الوظيفة ، التي ليست أكيدة ، والتي لايمكن اثباتها بدون دراسة متأنية لجميع عادات هذا النظام وتطورها التاريخي ، وعلى الرغم من أن العادات شديدة التغير . وعليه ، فان من الصحيح أن العلم الذي يكمن هدفه الاول ، ان لم يكن الوحيد ، في تحليل الفروق وتفسيرها ، يوفر على نفسه جميع المسائل عندما لا يأخذ بعد ذلك بعين الاعتبار سوى التشابهات . ولكن هذا العلم يفقد بذلك كل وسيلة لتمييز العام الذي يطمح اليه ، من المبتذل الذي يكتفي به .

* * *

قد يقال أن هذه الغزوات المزعجة في مجال علم الاجتماع المقارن استثناءات في أعمال مالينوسكي . ولكن الفكرة القائلة ان مراقبة احد المجتمعات مراقبة تجريبية تتيح الوصول الى تعليلات كلية ، تظهر في هذه الاعمال باستمرار ، كعنصر فساد يقوض اهمية التاشيرات التي نعرف حيويتها وغناها .

ان الافكار التي يحافظ عليها أهالي جزر تروبريان حول قيمة كل جنس ومكانه في الهيئة الاجتماعية هي شديدة التعقيد : فهم يحسون بالكبرياء عندما يزيد عدد النساء في عشيرتهم على الرجال ، ويشعرون بالمرارة عندما يزيد عدد الرجال فيها على النساء ؛ ولكنهم ، في الوقت نفسه ، يعتبرون التفوق المذكر أمرا مقررا : ذلك أن الرجال يملكون فضيلة ارستقراطية تفتقر اليها زوجاتهم . فلماذا ينبغي اضعاف ملاحظات بهذا القدر من الدقة بالتأكيد القاسي الذي يقدمها وهو يناقضها ؟

---

(٢٩) ب. مالينوسكي ، مادة ثقافة ، مصدر مذكور ، ص ٦٣ .

« ان الرجل والمراة ضروريان ، بالتساوي ، لبقاء الاسرة ، وحتى لوجودها ، وعلى ذلك يعتبرهما الاهالي متساويين في القيمة والاهمية» (٣٠) يعتبر القسم الاول بدهية ، ولكن القسم الثاني لا يطابق الوقائع المروية . قليلة هي الدراسات التي استرعت انتباه مالينوسكي كدراسة السحر ، وفي جميع آثاره تتردد فرضية تقول أن السحر يتدخل بمناسبة كل « نشاط أو مشروع هام لا يسيطر الرجل على نتيجته سيطرة شديدة » (٣١) ، في العالم كله (٣٢) وفي جزر تروبريان على السواء . فلنهمل الفرضية العامة لنبحث تطبيقها على الحالة الخاصة .

قيل لنا ان رجال تروبريان يستخدمون السحر في المناسبات التالية : البستنة ، وصيد السمك ، وصيد البر ، وبناء القارب ، والملاحة والنحت ، والشعوذة ، والارصاد الجوية ، وان النساء يستخدمنه بمناسبة الاجهاض والعناية بالاسنان وصنع تنانير القش (٣٣) . ليس فقط أن هذه الاعمال لا تمثل سوى جزء ضئيل من تلك « التي يسيطر الرجل على نتيجتها سيطرة شديدة » ، بل تتعذر أيضا مقارنتها ، من هذه الزاوية ، فيما بينها . فلماذا تنانير القش وليس تحضير أواني الفخار ، أو الفخاريات التي يعرف المرء مقدار ما في تقنيتها من خطر ؟ هل يمكن التقرير دفعة واحدة ان معرفة الفكر الديني في ميلانيزيا* معرفة ممتازة ، أو ان وقائع مستعارة من قبائل اخرى ، تكشف الدور المنسوب الى الليف النباتي كرمز تبدل (٣٤) ، لا يمكن أن تلقي اي ضوء على هذا

(٣٠) ب مالينوسكي ، حياة البدائيين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية الغربية ، لندن ـ نيويورك ، ١٩٢٩ ، مجلد ١ ، ص ٢٩ .

(٣١) المصدر السابق ، ص ٤٠ .

(٣٢) ب. مالينوسكي ، مادة الثقافة ، مرجع مذكور ص ٦٣٤ وما يليها .

(٣٣) ب. مالينوسكي ، حياة البدائيين ... ص ص ٤٣ ـ ٤٥ .

(٣٤) ف. بواز ، النظام الاجتماعي ومجتمعات هنود كواكيوتل السرية ، واشنطن ١٨٩٥ . م. غريول ، اقنعة الدوغون ، باريس ، ١٩٣٨ ، خرافة نظام العالم لدى الدوغون ، في مجلة Psyché ، مجلد ٢ ، ١٩٤٧ .

* ميلانيزيا : قسم من أوقيانوسيا يشتمل على غينيا الجديدة وارخبيل بسمارك وجزر سليمان وجزر فيجي وكاليدونيا الجديدة ... (م)

الاختيار ؟ لنذكر كذلك نصين يوضحان تناقضات هذا المنهج الحدسي :
نعلم من كتاب حياة الميلانيزيين الجنسية ان احد دوافع الزواج الرئيسة، هنا وهناك على السواء ، هو « ميل كل رجل ، جاز فترة الشباب الاولى، ميلا طبيعيا الى تكوين بيت واسرة خاصين به ... و ... رغبة طبيعية في أن يكون له اولاد . »(٢٥) ولكننا نقرأ ما يلي ، في « الجنس والردع » ، الذي يضيف شرحا نظريا الى الاستقصاء الميداني : « ان الرجل ما زال يرغب رغبة شديدة في حماية المراة الحامل والعطف عليها . الا أن زوال الميكانيات الفطرية ناتج ، في معظم المجتمعات ... عن رفض الذكر تحمل مسؤولية ذريته ، الا اذا اكرهه المجتمع على ذلك . » (٢٦) ميل طبيعي غريب في الحقيقة !

ليس متابعو مالينوسكي ، للاسف ، منزهين عن هذا المزيج الطريف من التقريرية والتجريبية ، الذي يفسد منهجه كله . فعندما تميز السيدة مرغريت ميد . مثلا ، ثلاثة مجتمعات متجاورة في غينيا الجديدة ، بما تتخذه علاقات الجنسين فيها من أشكال مختلفة ومتممة (رجل وديع وامرأة وديعة ؛ رجل عدواني وامرأة عدوانية ؛ امرأة عدوانية ورجل وديع) ، يستحسن المرء رشاقة هذا الانشاء (٢٧) . الا ان شبهة التبسيط والقبلية تتوضح أمام ملاحظات أخرى تشير الى وجود قرصنة نسائية لدى الآرابيش (٢٨) . وعندما تصنف المؤلفة نفسها القبائل الامريكية الشمالية في فئات

(٢٥) ب. مالينوسكي ، مصدر مذكور ، ج ١ ، ص ٨١ .

(٢٦) ب. مالينوسكي ، الجنس والردع في المجتمع البدائي ، لندن ـ نيويورك ، ١٩٢٧ ، ص ٢٠٤ .

(٢٧) م. ميد ، الجنس والزواج في ثلاثة مجتمعات بدائية ، نيويورك ، ١٩٣٥ ، ص ٢٧٩ .

(٢٨) ر. ف. فورتون ، حرب الارابيش ، في الانتروبولوجي الامريكي ، مجلد ٤١ ، ١٩٣٩ .

تنافسية ، وتعاونية وفردية (٣٩) ، تبقى بعيدة عن علم قوانين التصنيف الحقيقي بعد العالم الحيواني الذي يحدد الانواع بتصنيف الحيوانات في فئات منفردة ، أو قطيعية ، أو اجتماعية .

في الحقيقة ، يمكن التساؤل عما اذا كان الانشاء المبكر لمقولاتنا ومسائلنا ، والذي يجعل من الشعوب المدروسة مجرد « صور عن مجتمعنا الخاص ، »(٤٠) لا ينشأ ، كما لاحظ بواز ، عن إفراط في تقدير المنهج التاريخي بدلا من الموقف المعاكس . لان المؤرخين هم الذين صاغوا المنهج الوظيفي ، على كل حال . فقد عدد هوزر ، في عام ١٩٠٣ ، مجمل السمات التي تميز حالة معينة من المجتمع الروماني واضاف : « يشكل ذلك كله معا سلسلة يتعذر تمزيقها ، وتشرح هذه الوقائع بعضها بعضها شرحا افضل من شرح تطور الاسرة الرومانية بتطور الاسرة اليهودية أو الصينية أو الازتيكية . » (٤١) قد يدخل ذلك في ما كتبه مالينوسكي ، باستثناء أمر واحد هو أن هوزر يضيف الاحداث التاريخية الى المؤسسات . ولا ريب في ان تأكيده يستدعي تحفظا مزدوجا : لان مايصح بصدد **التطور** ، لا يصح بالمقدار نفسه بصدد **البنية** ، والدراسات المقارنة، بالنسبة للاتنولوجي ، يمكن أن تنوب ، الى حد ما ، عن الوثائق المكتوبة . ولكن المفارقة قائمة : فقد أثبت لنا نقد التفسيرين النشوئي والانتشاري أن الاتنولوجي ، عندما يعتقد أنه يصنع التاريخ ، يصنع عكس التاريخ ، وانه انما يتصرف كمؤرخ جيد ، مقيد بنقص الوثائق نفسه ، عندما يتصور انه لا يكتب شيئا من التاريخ .

---

(٣٩) م. ميد ، التنافس والتعاون بين الشعوب البدائية ، لندن - نيويورك ، ١٩٣٧ ، ص ٤٦١ .

(٤٠) ف. بواز ، التاريخ والعلم ... مصدر مذكور .

(٤١) هـ. هوزر ، مصدر مذكور ، ص ٤١٤ . كما توجد بيانات مماثلة في كتب بير وفيبر وبيرين المنهجية .

٣

ما هي الاختلافات التي توجد . في الواقع ، بين منهج الاتنوغرافيا (بمعناها الضيق المعرّف في بداية هذا المقال) ومنهج التاريخ ؟ انهما يدرسان مجتمعات اخرى غير المجتمع الذي نعيش فيه . وتعلق هذه الغيرية ببعد في الزمان (مهما اردناه صغيرا) أو ببعد في المكان أو حتى بتنافر ثقافي ، هو سمة ثانوية بالنسبة لتشابه الاوضاع . وما هو الهدف الذي يتابعانه ؟ هل هو انشاء ما حدث ويحدث في المجتمع المدروس من جديد على نحو دقيق ؟ اذا جزمنا بذلك فقد ننسى اننا ، في الحالتين ، امام انظمة تصورات تختلف بالنسبة لكل عضو من أعضاء الجماعة ، وتختلف كلها عن تصورات الباحث . ذلك أن أفضل دراسة اتنوغرافية لا تحوّل القارىء ابدا الى واحد من الاهالي . فثورة ١٧٨٩ ، المعاشة من احد الارستقراطيين ، تختلف عن ثورة ١٧٨٩ ، المعاشة من أحدالحفاة العراة ، وكلتاهما تختلفان عن ثورة ١٧٨٩ في تصور أمثال ميشليه أو تين . أن كل ماينجح المؤرخ والاتنوغرافي في فعله ، وكل مايمكن أن يطلب اليهما القيام به ، هو توسيع تجربة خاصة الى ابعاد تجربة عامة أو اعم ، بحيث تصبح ـ سهلة المنال كتجربة على اناس من بلد آخر أو من زمن آخر . وهما يتوصلان الى ذلك بشروط واحدة ، هي : التدريب والدقةوالتعاطف والموضوعية .

كيف يتصرفان؟ هنا بالذات تبدأ الصعوبة. لان التاريخ كثيرا ما قورن بالاتنوغرافيا ـ حتى في السوربون ـ بحجة ان التاريخ يقوم على دراسة ونقد وثائق معزوة لمراقبين عديدين ، الامر الذي ييسر مراقبتها والتحقق منها ، فيما تؤول الاتنوغرافيا ، بالتعريف ، الى مراقبة شخص واحد .

قد يرد على هذا النقد بأن افضل وسيلة لتذليل هذه العقبة امام الاتنوغرافيا ، هي زيادة عدد الاتنوغرافيين . على اننا لن نتوصل الى ذلك ونحن نحد من الميول باعتراضات استباقية . زد على ذلك أن الحجة قد بطلت بفعل تطور الاتنوغرافيا نفسه : فاليوم ، قليلة جدا الشعوب التي

لم يدرسها باحثون عديدون . ولا تمتد ملاحظتها ، الجارية من زوايا مختلفة ، على عشرات السنين ، وأحيانا على عدة قرون . ثم ما الذي يفعله المؤرخ ، عندما يدرس وثائقه ، غير احاطة نفسه بشهادة بعض الاتنوغرافيين الهواة ، البعيدين في الغالب عن الثقافة التي يصفونها ، بُعد باحث حديث يدرس البولينيزيين والاقزام* ؟ هل يمكن اعتبار مؤرخ أوروبا القديمة اقل تقدما فيما لو كان هيرودوت وديودور وبلوتارك وساكسو غراماتيكوس ونستور اتنوغرافيين محترفين ، مطلعين على المسائل ، ومتمرسين في عقبات البحث ، ومدربين على الملاحظة الموضوعية ؟ ان المؤرخ الحريص على مستقبل علمه يبتعد عن تحدي الاتنوغرافيين ، ويجب عليه ، بالعكس ، أن يتوجه اليهم بأمانيه .

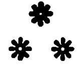
ولكن التوازي المنهجي الذي يراد رسمه بين الاتنوغرافيا والتاريخ ، لمقارنتهما ، هو تواز وهمي : ذلك أن الاتنوغرافي يجمع الوقائع ويقدمها (اذا كان اتنوغرافيا جيدا) وفقا لمقتضيات المؤرخ ذاتها . وانما يقوم دور المؤرخ على استخدام هذه الاعمال ، عندما تسمح له بذلك ، ملاحظات موزعة على فترة زمنية كافية ؛ ويقوم دور الاتنولوجي على استخدامها ، عندما تيسر له ذلك ملاحظات من الطراز نفسه ، تتناول عددا كافيا من المناطق المختلفة . في جميع الحالات ، يضع الاتنوغرافي وثائق يمكن ان تفيد المؤرخ . واذا وجدت قبل ذلك بعض الوثائق واختار الاتنوغرافي دمج خلاصتها في دراسته ، أفلا ينبغي على المؤرخ — شريطة اتباع الاتنوغرافي ، بالطبع ، منهجا تاريخيا جيدا — أن يحسده على مزية كتابة تاريخ مجتمع يملك عنه تجربة معاشة ؟

---

* Polynésiens : سكان بولينيزيا ، وهي قسم من اوقيانوسيا يشتمل على مجموعة الجزر ، المتدرجة في المحيط الهادي بين استراليا وامريكا .

وال Pygmées قوم من الاقزام أسكنهم القدماء في بلدان مختلفة ، ولاسيما قرب منابع النيل ، وقد دخل اسمهم في اللغة الفرنسية فيقال Pygmée للشخص ذي القامة القصيرة . (م)

يؤول النقاش ، اذا ، الى العلاقات بين التاريخ والاتنولوجيا بمعناها الضيق . ونحن سنثبت ان الفرق الاساسي بينهما ليس فرقا في الموضوع ولا في الهدف ولا في المنهج ؛ ولكنهما ، باعتبار أن موضوعهما واحد ، هو الحياة الاجتماعية ، وهدفهما واحد ، هو فهم الانسان فهما ممتازا ، ومنهجهما يتغير فيه تقدير طرق البحث فقط ، يتميزان ، على نحو خاص، باختيار الآفاق المتممة : يرتب التاريخ معطياته بالنسبة لعبارات الحياة الاجتماعية الواعية ، والاتنولوجيا بالنسبة لشروط هذه الحياة غير الواعية .



ان تستمد الاتنولوجيا اصالتها من الطبيعة اللاواعية للظاهرات الجماعية ، فقد نتج ذلك ، ولو بصورة يعتورها الابهام والالتباس ، من احدى صيغ تايلر . فبعد أن عرّف الاتنولوجيا كدراسة تتناول « الثقافة او الحضارة » ، وصف هذه الاخيرة كمجموعة معقدة تنتظم فيها « المعارف ، والمعتقدات ، والفن ، وعلم الاخلاق ، والحقوق، والعادات ، وجميع الكفاءات أو العادات الاخرى التي اكتسبها الانسان باعتباره عضوا في المجتمع . » (٤٢) وعليه يعرف المرء أن الحصول ، لدى معظم الشعوب البدائية ، على تبرير أخلاقي أو تفسير عقلاني لعادة أو نظام عام ، هو أمر صعب جدا : ذلك أن الاهلي المسؤول يجيب فقط بأن الاشياء كانت دائما على هذه الصورة ، بأمر الاله أو تعليم الاجداد . وحتى عندما يعثر على بعض التفسيرات ، فانها تتسم دائما بطابع العقلنات أو الاعدادات الثانوية : فلا ريب في أن الاسباب اللاشعورية الداعية الى ممارسة عادة ، أو مشاركة اعتقاد ، بعيدة جدا عن الاسباب التي يستند اليها بعضهم في تبرير هذه العادة أو هذا الاعتقاد . حتى في مجتمعنا ، يراعي كل منا آداب المائدة والعادات الاجتماعية وقواعد اللباس وكثيرا من مواقفنا الاخلاقية والسياسية والدينية ، مراعاة دقيقة ، بدون أن

---

(٤٢) ب. تايلر ، الثقافة البدائية ، مصدر مذكور ، ج ١ ، ص ١ .

يتفحص أصلها ووظيفتها الحقيقية تفحصا رزينا . نحن نتصرف ونفكر بحكم العادة ، والمقاومة الخارقة التي نبديها حيال بعض المخالفات ، حتى الطفيفة ، تنشأ عن الخمول اكثر مما تنشأ عن ارادة واعية للمحافظة على عادات ندرك علتها . لا ريب في أن تطور الفكر المعاصر قد شجع نقد الاخلاق . ولكن هذه الظاهرة لا تؤلف مقولة بعيدة عن الدراسة الاتنولوجية : فهي نتيجتها ، على الارجح ، اذا صح وجود منشئها الرئيسي في الوعي الاتنوغرافي المدهش الذي ايقظه اكتشاف العالم الجديد في الفكر الغربي . وحتى في الوقت الحاضر ، ما ان تصاغ الاعدادات الثانوية ، حتى تميل الى استعادة التعبير اللاشعوري نفسه . فبسرعة مدهشة ، تثبت أننا امام خاصة جوهرية لبعض طرق التفكير والتصرف، يتمثل الفكر الجماعي التفسيرات التي بدت أكثر جراة : كأفضلية الحق الامومي والارواحية* ، أو التحليل النفسي مؤخرا ، لحل مسائل ، يبدو أن من طبيعتها الافلات دائما من الارادة والتفكير ، حلا آليا .

انما يعود الفضل الى بواز في تعريف الطبيعة اللاشعورية للظاهرات الثقافية ، على نحو رائع ، بصفحات قارنها فيها مع اللغة ، فسبق تطور الفكر اللغوي اللاحق ، ومستقبلا اتنولوجيا نكاد لا نستشف بشائره . فقد أثبت بقاء بنية اللغة مجهولة من المتكلم الى حين وضع كتاب علمي في النحو والصرف ، ومواصلتها ، حتى في ذلك الحين ، تشكيل الكلام خارج وعي فاعل الفعل ، فارضة على فكره بنى تصورية اعتبرت كمقولات موضوعية ، ثم أضاف : « يكمن الاختلاف الاساسي بين الظاهرات اللغوية والظاهرات الثقافية الاخرى في ان الظاهرات الاولى لا تظهر في الوعي الواضح أبدا ، فيما ترتفع الفئة الثانية ، غالبا ، على الرغم من انتمائها الى المصدر الشعوري نفسه ، الى مستوى الفكر الواعي ، مولدة على هذا

---

* الارواحية (Animisne) : مذهب يقوم على الاعتقاد بوجود قوة حيوية وفكرية في آن واحد ، هي الفكر . وتطلق الكلمة أيضا على دين بدائي قائم على عبادة الارواح والقوى الخفية . (م)

المنوال بعض المحاكمات الثانوية والتفسيرات الجديدة . »(٤٣) غير ان هذا الاختلاف في الدرجة لا يخفي وحدتهما العميقة ولا يقلل قيمة المنهج اللغوي المثالية بالنسبة للابحاث الاتنولوجية . وبالعكس : « تقوم ميزة علم اللغات الكبيرة ، في هذا الصدد ، على بقاء مقولات اللغة غير واعية في جملتها ، ولهذا السبب يمكن متابعة تطورها بدون أن تتدخل ، بصورة خادعة ومزعجة ، التفسيرات الثانوية ، المتكررة جدا في الاتنولوجيا بحيث تستطيع القاء تاريخ تطور الافكار في غموض شديد . » (٤٤)

ان نتائج الفونولوجيا الحديثة هي وحدها التي تسمح بتقدير أهمية هذه القضايا الموضوعة قبل ثماني سنوات من نشر كتاب فرديناند دو سوسور ، « بحث في علم اللغات العام » ، الذي راح يهيء ظهور هذا العلم . ولكن الاتنولوجيا لم تضعها بعد موضع التطبيق . لان بواز ، الذي كان عليه أن يستخدمها استخداما كاملا في تأسيس علم اللغات الامريكي ، وأن يستعين بها على رفض بعض المفاهيم النظرية المسلم بها عندئذ(٤٥) ، قد أبدى ، فيما يتعلق بالاتنولوجيا ، تهيبا ما زال يكبح خلفاءه .

في الواقع ، ان تحليل بواز الاتنوغرافي ، وهو اكثر أمانة ومتانة ومنهجية من تحليل مالينوسكي ، يبقى أيضا كتحليل هذا الاخير ، على مستوى فكر الاشخاص الواعي . لا ريب في أن بواز يأبى الاحتفاظ بالعقلنات الثانوية والتفسيرات الجديدة التي تحتفظ بسيطرة شديدة على مالينوسكي بحيث لا يتوصل الا الى استبعاد تلك العائدة للسكان الاهليين بشرط الاستعاضة عنها بعقلناته وشروحه الخاصة . ولكن بواز يتابع

---

(٤٣) بواز ، كتيّب اللغات الهندية الامريكية ، مكتب الاتنولوجيا الامريكية ، رقم ٤٠ ، ١٩١١ ، القسم الاول ، ص ٦٧ .

(٤٤) المصدر السابق ، ص ص ٧٠ — ٧١ .

(٤٥) يبرهن بواز ، في فترة كان فيها علم اللغات الهندية الاوروبية ما يزال يعتقد اعتقادا راسخا بنظرية « اللغة الام » ، على أن بعض السمات ، المشتركة بين عدة لغات امريكية ، يمكن ان تنتج عن تشكل ثانوي لمناطق قربى لغوية مثلما تنتج عن أصل مشترك. وينبغي انتظار تروبتسكوي لرؤية تطبيق الفرضية ذاتها على الوقائع الهندية — الاوروبية.

استعمال مقولات الفكر الفردي ؛ فيصل ، في دقته العلمية ، فقط الى تجريده من لحمه واصدائه الانسانية . وهو يقيد اتساع المقولات التي يقاونها ، ولا يكوّنها على صعيد جديد ؛ وعندما يبدو له عمل التجزئة متعذرا ، يمتنع عن المقارنة . ومع ذلك ، فما يبرر المقارنة اللغوية هو اكثر من تقطيع ومختلف عنه : انه تحليل حقيقي . فاللغوي يستخلص من الكلمات الحقيقة الصوتية للوحدة الصوتية اللفظية من الكلمات ؛ ويستخلص من الوحدة الصوتية الحقيقة المنطقية للعناصر الفرقية(٤٦) . وعندما أقرّ بوجود وحدات صوتية أو باستعمال مزدوجات مقابلات واحدة ، في عدة لغات ، فانه لا يقارن كائنات منفصلة فردا فردا فيما بينها : ذلك أن الوحدة الصوتية نفسها والعنصر ذاته هما اللذان يؤمنان الوحدة العميقة لمواضيع مختلفة تجريبيا ، على هذا الصعيد الجديد . ولا يتعلق الامر بظاهرتين متشابهتين ، بل بظاهرة واحدة . والانتقال من الوعي الى اللاشعور يترافق بتقدم من الخاص نحو العام .

ومن ثم ، ففي الاتنولوجيا كما في علم اللغات ، ليست المقارنة هي التي تبرر التعميم ، بل العكس . واذا كان النشاط اللاشعوري للفكر يكمن ، كما نعتقد ، في فرض بعض الاشكال على مضمون ما ، وكانت هذه الاشكال واحدة،في الاساس ، بالنسبة لجميع الافكار القديمة والحديثة، البدائية والمتمدنة(٤٧) — كما توضحه دراسة الوظيفة الرمزية ، مثلما تظهر في اللغة — فينبغي ويكفي الوصول الى بنية لاشعورية كامنة في كل نظام عام أو في كل عادة ، للحصول على مبدأ تفسير صحيح بالنسبة لانظمة عامة أخرى وعادات أخرى ، بشرط المضي في التحليل ، بالطبع ، الى بعد كاف .

*
* *

---

(٤٦) ر . جاكوبسون : ملاحظات حول تصنيف الحروف الصامتة الفونولوجي ، ١٩٣٨ .

(٤٧) انظر مقالنا : الفعالية الرمزية ، في مجلة تاريخ الاديان ، ع ٣٨٥ ، ١ ، ١٩٤٩ . (الفصل العاشر من هذا الكتاب)

كيف يتم التوصل الى هذه البنية اللا شعورية ؟ هنا بالذات يلتقي المنهجان الاتنولوجي والتاريخي . ولا يجدي التذرع ، في هذه المناسبة ، بمسالة البنى التزمنية ، هذه المسألة التي لاتستطيع الاستغناء عن المعارف التاريخية . تشمل بعض تطورات الحياة الاجتماعية ، بلا ريب ، على بنية تزمنية ، ولكن يعلم الاتنولوجيون من مثال الفونولوجيا ان هذه الدراسة أعقد من دراسة البنيات المتزامنة (٤٨) التي ماكادوا يتصدون لها ، وانها تطرح مسائل أخرى . غير أن تحليل البنيات المتزامنة ذاته ينطوي على الرجوع الى التاريخ رجوعا مستمرا . ذلك أن التاريخ عندما يظهر بعض الانظمة العامة التي تتحول ، يتيح دون غيره استخلاص البنية المستترة في صياغات متعددة ، والمستمرة وسط سلسلة من الاحداث . لنستمد مسألة النظام الثنائي المذكورة آنفا ؛ فاذا كنا نأبى اعتبار هذا النظام مرحلة عامة من مراحل تطور المجتمع ، ونظاما مبتكرا في مكان واحد ووقت واحد ، واذا كنا نعي جيدا ، في الوقت نفسه ، ماتشترك به جميع الانظمة الثنائية لكي ننقاد الى اعتبارها كنتائج غريبة لتواريخ وحيدة وفريدة . فانه يبقى علينا أن نحلل كل مجتمع ثنائي للعثور وراء فوضى القواعد والعادات على رسم اختزالي وحيد ، ماثل في قرائن محلية وزمنية مختلفة ويعمل فيها . ولا يمكن ، أن يطابق هذا الرسم الاختزالي نموذجا خاصا للنظام العام ولا تجمعا كيفيا لخصائص مشتركة بين عدة اشكال . بل يرجع الى بعض العلاقات المتبادلة والمتقابلة ، اللاشعورية بلاريب ، القائمة حتى لدى شعوب ذات نظام ثنائي ، ولكن ، لانها لاشعورية ، ينبغي أن تكون موجودة أيضا لدى شعوب لم تعرف قط هذا النظام الثنائي .

وهذا فان لدى الميكيو والموتو والكواتا في غينيا الجديدة ، الذي استطاع سيلغمان اعادة صياغة تطورهم الاجتماعي . نظاما شديد التعقيد، تتهمه عوامل تاريخيةعديدةباستمرار. الحروب،والهجرات، والانشقاقات

(٤٨) ر . جاكوبسون . مبادىء تاريخ الفونولوجيا ، في : أعمال نادي براغ اللغوي، مجلد ٤ .

الدينية والضغط السكاني ، ونزاعات النفوذ ، جميع ذلك يزيل عشائر وقرى ، أو يسبب ظهور جماعات جديدة . ومع ذلك ، فان هؤلاء الشركاء ، الذين تتغير هويتهم وعددهم وتوزعهم باستمرار ، يتحدون دائما بعلاقات ذات مضمون متغير أيضا ، ولكن طابعها الشكلي يتوطد خلال جميع التقلبات : فعلاقة ال Ufuapie ، الاقتصادية تارة ، والقانونية طورا ، والزواجية حينا ، والدينية حينا آخر والاحتفالية تارة أخرى ، تجمع اثنتين فاثنتين وحدات اجتماعية ملزمة باعانات متبادلة على مستوى العشيرة او الفخذ او القرية . وفي بعض قرى آسام ، التي روى فون فورر هيماندروف أخبارها التاريخية ، كثيرا ماتتعرض المقايضات الزواجية للخطر بسبب نزاعات تقع بين صبيان وبنات القرية الواحدة ، أو خصومات تنشب بين قرى متجاورة . ويتمخض هذا الشقاق عن انسحاب هذه الجماعة أو تلك ، وابادتها احيانا ، الا ان الدورة تتجدد في كل حالة ، اما باعادة تنظيم بنية المقايضة ، واما بقبول بعض الشركاء الجدد . واخيرا فان مونو ويوكوت كاليفورنيا ، الذين تعرف بعض قراهم النظام الثنائي ، فيما تجهله قراهم الاخرى ، يتيحون دراسة كيف أن بنية وهمية اجتماعية موحدة يمكن أن تتحقق خلال شكل تأسيسي دقيق ومحدد أو خارجه . وفي جميع هذه الحالات يبقى شيء ما تتيح الملاحظة التاريخية استنتاجه تدريجيا بنوع من التصفية يسمح بمرور ماقد يسمى مضمون الانظمة العامة والعادات المعجمي ، فلايحتفظ الا بالعناصر البنيوية . ان هذه العناصر ، في حالة النظام الثنائي ، ثلاثة على ما يبدو هي : ضرورة النظام ؛ ومفهوم المبادلة ، المعتبر كشكل يسمح بدمج المقابلة بين الانا والغير في الحال ، وطابع الهبة التركيبي . ويعثر على هذه العوامل لدى المجتمعات المدروسة كلها ، وتعرض في الوقت نفسه ممارسات وعادات أقل تميزا ، الا أنها تلبي ، حتى لدى شعوب تجهل النظام الثنائي ، الوظيفة نفسها التي يلبيها هذا النظام (٤٩) .

---

(٤٩) ليفي – ستروس ، بنيات القرابة الاولية ، باريس ، ١٩٤٩ ، الفصلان السادس والسابع .

وهكذا فالاتنولوجيا لايمكن أن تتخذ موقفا لامباليا حيال التطورات التاريخية وتعابير الظاهرات الاجتماعية الواعية على نحو رفيع . على أنها اذا كانت تعيرها اهتماما يضاهي اهتمام المؤرخ بها ، فلكي تتوصل ، بنوع من السير التراجعي ، الى فصلها عن كل ما تدين به للحدث التاريخي وللتفكير . وهدفها هو الوصول ، وراء الصورة الواعية ، والمختلفة دائما، التي يكونها الناس عن صيرورتهم ، الى وضع احصاء بامكانات غير واعية، لاتوجد بعدد غير محدود ، ويقدم فهرسها وعلاقات التلاؤم أو التنافر التي يحافظ عليها كل امكان مع باقي الامكانات ، بنية منطقية لتطورات تاريخية يمكن أن تكون غير متوقعة ، دون أن تكون كيفية أبدا . وبهذا المعنى ، تبرر صيغة ماركس الشهيرة : « الناس يصنعون تاريخهم وهم يجهلون انهم يصنعونه ، » التاريخ ، في حدها الاول ، والاتنولوجيا ، في حدها الثاني . وتثبت ، في الوقت نفسه ، أن المنهجين لاينفصلان .



لان الاتنولوجي عندما يكرس تحليله ، على نحو خاص ، لعناصر الحياة الاجتماعية اللاشعورية ، يصبح من المحال افتراض جهل المؤرخ بهذه العناصر اللاشعورية . لاريب في أن المؤرخ يبغي قبل كل شيء تحليل الظاهرات الاجتماعية تبعا للاحداث التاريخية التي تتجسد فيها هذه الظاهرات ، وبالطريقة التي تصورها الناس بها وعاشوها . ولكنه ، في سعيه لجمع وتفسير مابدا للناس كأنه نتيجة لتصوراتهم وافعالهم (أو تصورات وأفعال بعضهم) ، يدرك إدراكا متزايدا ضرورة الاستعانة بمجموعة الاعدادات اللاشعورية كلها . فقد تجاوزنا زمن تاريخ سياسي يكتفي برواية تاريخ السلالات الحاكمة والحروب في سياق العقلنات الثانوية والتفسيرات الجديدة . ان التاريخ الاقتصادي هو الى حد كبير تاريخ العمليات اللاشعورية . ولهذا تكون كتب التاريخ الجيدة ـ وسنذكر أحدها ـ مشربة بالاتنولوجيا . فلوسيان فيبر يلتمس باستمرار ، في كتابه «مشكلة الكفر في القرن السادس عشر»، مواقف سيكولوجية وبنى منطقية ، تتيح دراسة الوثائق ، مثل دراسة النصوص الأهلية ، الوصول

اليها على نحو غير مباشر فقط ، لانها غابت دائما عن وعي الذين كانوا يتكلمون ويكتبون ، مثل : انعدام المدونة والمعايير ، وتصور غامض للزمن، وخصائص مشتركة بين عدة تقنيات ، الخ(٥٠) . وجميع هذه البيانات اتنولوجية مثلما هي تاريخية ، لأنها تتجاوز شهادات لايقع اي منها على هذا الصعيد .

لايصح القول ، اذاً ، أن المؤرخ والاتنولوجي يسيران في اتجاهين متعاكسين على طريق معرفة الانسان التي تتراوح بين دراسة المضامين الواعية ودراسة الاشكال غير الواعية : بل يسيران في اتجاه واحد . وان يظهر الانتقال الذي يقومان به معا ، في أوضاع مختلفة ، لكل منهما ـ انتقال من الواضح الى المضمر في نظر المؤرخ ، ومن الخاص الى العام في نظر الاتنولوجي ـ فهو أمر لا يبدل شيئا من وحدةالمنهج الاساسي. ولكن، على طريق يقطعون عليها مسافة واحدة ، في اتجاه واحد ، يختلف اتجاه نظرهما وحده : فالاتنولوجي يسير الى الامام ، ساعيا الى أن يبلغ دائما مزيدا من لاشعور يتجه نحوه ، وذلك من خلال شعور لايجهله ابدا ، فيما يتقدم المؤرخ القهقرى ، ان صح القول ، مثبتا نظره على النشاطات الواقعية والخاصة ، التي لايبتعد عنها الا ليتأمل فيها من أفق أغنى واكمل . انهما عبارة عن جانوس* حقيقي بجبهتين . وعلى اية حال ، ان تضامن العلمين هو الذي يتيح مراقبة المسافة كلها .

ملاحظة أخيرة توضح أفكارنا . يميز التاريخ والاتنولوجيا ، عادة ، بانعدام أو وجود الوثائق المكتوبة في المجتمعات التي يدرسها كل منهما . وهذا التمييز ليس خاطئا ، ولكننا لانعتبره اساسيا ، لانه ينتج عن

---

(٥٠) ل. فيبر ، مشكلة الكفر في القرن السادس عشر ، ط٢ ، باريس ، ١٩٤٦ .

* Janus : ملك لاتيوم الاسطوري الاول . استقبل ساتورن (اله الزراعة) ، المطرود من السماء ، استقبالا لائقا فمنحه الاله بصيرة رائعة جدا بحيث كان المستقبل والماضي ماثلين دائما امام عينيه ، وقد عمل على تمثيل هذه الملكة بوجهين على النقد الروماني . (م)

الخصائص العميقة التي حاولنا تحديدها أكثر مما يشرحها . لقد أكره انعدام الوثائق المكتوبة ، في معظم المجتمعات البدائية ، الاتنولوجيا على تطوير مناهج وتقنيات خاصة بدراسة بعض النشاطات التي تبقى ، لذلك، واعية وعيا ناقصا على جميع المستويات التي تظهر فيها . ومع أن هذا التحديد يمكن التغلب عليه غالبا بالتقاليد الشفهية ، الغنية جدا لدى بعض الشعوب الافريقية والاوقيانية ، فلا يمكن اعتباره حاجزا صارما . تهتم الاتنولوجيا بشعوب تعرف الكتابة ، كالمكسيك القديمة والعالم العربي والشرق الاقصى ; وقد تيسرت كتابة تاريخ شعوب لم تعرف الكتابة قط كالزولو . وهنا ايضا يتعلق الامر باختلاف في التوجه لافي الموضوع ، وبطريقة تنظيم معطيات هي أقل تنافرا مما يبدو . ان الاتنولوجي يهتم اهتماما خاصا بما هو غير مكتوب ، لان مايهتم به يختلف عن كل مايفكر الناس عادة في تثبيته على الحجر او الورق ، اكثر مما يعود ذلك لان الشعوب التي يدرسها عاجزة عن الكتابة .

حتى الآن ، اسهم توزيع المهام ، الذي بررته بعض التقاليد القديمة والضرورات الراهنة ، في خلط جانبي التمييز النظري والعملي ، أي في فصل الاتنولوجيا عن التاريخ اكثر مما ينبغي . وانما فقط عندما يباشران معا دراسة المجتمعات المعاصرة نستطيع تقدير نتائج تعاونهما تقديرا كاملا والاقتناع بأن أحدهما ، هنا وهناك على السواء ، لايستطيع شيئا بدون الآخر .

اللغة والقرابة

الفصل الثاني

التحليل البنيوي في علم اللغة وفي الانتروبولوجيا[1]

يحتل علم اللغة مكانا ممتازا في مجمل العلوم الاجتماعية التي ينتمي اليها بلاريب : فهو ليس علما اجتماعيا كالعلوم الاخرى ، بل العلم الذي قام باعظم الانجازات ، وتوصل الى صياغة منهج وضعي ، ومعرفة الوقائع الخاضعة الى تحليله في وقت واحد ، وهو الوحيد بلاريب الذي يستطيع المطالبة باسم علم . على أن هذا الوضع الممتاز يسبب بعض الاكراهات : اذ ان العالم اللغوي سيرى ، غالبا ، باحثين في علوم مجاورة، ولكن مختلفة ، يستوحون من مثاله ويحاولون اتباع طريقه. النبالة تلزم : ذلك أن مجلة لغوية مثل Word لاتستطيع الاقتصار على اشهار الفرضيات ووجهات النظر اللغوية البحتة . بل تلتزم كذلك باستقبال علماء النفس والاجتماع والاتنوغرافيا ، الحريصين على تعلم الطريق المؤدية الي المعرفة الوضعية للوقائع الاجتماعية من علم اللغة الحديث . وكما كتب مارسيل موس قبل عشرين عاما : « لو عمل علم الاجتماع ، في كل مكان ، حسب طريقة العلماء اللغويين ، لكان في الواقع ، اكثر تقدما بكثير . . . »[2]

---

(1) نشر بهذا العنوان ، في : « الكلمة ، جريدة نادي نيويورك اللغوي » ، ج١ ، ع٢ ، آب ١٩٤٥ ، ص ١ ــ ٢١ .

(2) علاقات واقعية وعملية ، الخ . ، في : « علم الاجتماع والانتروبولوجيا » ، باريس ، ١٩٥١ .

ان تشابه المنهج الشديد بين العلمين يفرض عليهما واجبا خاصا في التعاون .

لقد انعدمت الحاجة ، منذ شرادر ، (٣) الى البرهان على المساعدة التي يستطيع علم اللغة تقديمها الى عالم الاجتماع في دراسة مسائل القرابة . ذلك ان علماء اللغة وفقهاءها (شرادر ، روز) (٤) ، هم الذين استبعدوا فرضية المخلفات ذات النسب الامومي (التي استمر عدد من علماء الاجتماع على التمسك بها في الفترة نفسها) في الاسرة القديمة . يقدم العالم اللغوي الى العالم الاجتماعي أصول كلمات تتيح اقامة علاقات بين بعض الفاظ القرابة ، لم تكن مدركة ادراكا مباشرا . ويستطيع عالم الاجتماع ، بالعكس ، اطلاع العالم اللغوي على العادات والقواعد الوضعية والنواهي التي توضح استمرار بعض سمات اللغة ، أو تبدل بعض الالفاظ أو مجموعات الالفاظ . وضح جوليان بونفانت ، في جلسة عقدها مؤخرا نادي نيويورك اللغوي ، وجهة النظر المشار اليها ، اذ ذكر باصل كلمة oncle(العم او الخال) في بعض اللغات الرومانية ، حيث اعطت الكلمة اليونانية Θεῖος ، في اللغات الايطالية والاسبانية والبرتغالية، zio و tio ، ثم أضاف أن العم (أو الخال) يسمى« barba » * في بعض مناطق ايطاليا . فما اكثر الايحاءات التي تحملها هذه الالفاظ الى عالم الاجتماع ! سرعان ماتعود الى الذاكرة ابحاث المأسوف عليه هوكار عن طابعالعلاقة الخالية الديني واقدام أقارب الام على سرقة القربان(٥). مهما يكن التفسير الذي يناسب اعطاؤه للوقائع التي جمعها هوكار (في

---

(٣) شرادر ، آثار الشعوب الارية قبل التاريخ ، لندن ١٨٩٠ ، الفصل ١٢ .

(٤) شرادر ، المصدر السابق .

(٥) آ. م. هوكار ، رئاسة القبيلة وابن الاخت في المحيط الهادي ، في الانتروبولوجي الامريكي ، ع خاص ، ج١٧ (١٩١٥) .

* يستعمل المؤلف بعض المفردات من لغات أخرى ، ولاسيما من لغات القبائل التي يتناولها البحث ، نظرا لدلالتها الخاصة في تلك اللغات ، أو لان معالجتها تنصب على لفظها ومعناها وتطورها ، ولذلك تركتها كما هي في الترجمة . (م)

الواقع ، ليس تفسيره شافيا تماما) ، فلا ريب في أن العالم اللغوي يساعد في حل المسألة ، اذ يكشف استمرار العلاقات الزائلة العتيد في مفردات اللغة المعاصرة . ويفسر له عالم الاجتماع ، في الوقت نفسه ،علة أبحاثه في أصل اللغات ، ويؤيد صحتها . وانما استطاع بول بيندكت ، مؤخرا ، من خلال تصديه كعالم لغوي الى انظمة القرابة في آسيا الجنوبية، أن يقدم اسهاما كبيرا الى علم اجتماع الاسرة في هذا الجزء من العالم(٦).

ولكن جماعتي علماء اللغة وعلماء الاجتماع ، اذ تعملان بهذه الطريقة، تتابعان ، كل منهما طريقا خاصا بها . تتوقفان بلاريب ، بين الحين والآخر ، لتبادل بعض النتائج ، الا أن هذه النتائج تنشأ من مناهج مختلفة ، ولم يبذل اي جهد لافادة احدى الجماعتين من انجازات الجماعة الاخرى التقنية والمنهجية . كان من اليسير تفسير هذا الوضع في عهد اعتماد البحث اللغوي ، في الاساس ، على التحليل التاريخي . كان الاختلاف، بالنسبة للبحث الاتنولوجي حسب ممارسته خلال الفترة نفسها ،اختلافا في الدرجة اكثر مما هو اختلاف في الطبيعة . لقد اتبع علماء اللغة منهجا ادق ، وتوصلوا الى نتائج أمتن ، وكان في وسع علماء الاجتماع أن يستلهموا من مثالهم بـ « الاقلاع عن اعتبار الانواع الحالية في المكان أساسا لتصنيفاتهم ؛ »(٧) الا ان ما انتظره علم الاجتماع والانتروبولوجيا من علم اللغة هو مجرد دروس ، ولم يسمح اي شيء بتخمين نوع من الالهام (٨) .

---

(٦) ب. ك. بيندكت ، الفاظ القرابة التيبتية والصينية ، في مجلة هارفارد للدراسات الاسيوية ، ٦ (١٩٤٢) .

(٧) ل برونشفيغ ، تقدم الوعي في الفلسفة الغربية ، ٢ (باريس ، ١٩٢٧) ، ص ٥٦٢ .

(٨) أن مؤسي علم اللغة الحديث ، فرديناند دوسسور وانطون ميبه يضعان أنفسهما بتصايم ، بين ١٩٠٠ و ١٩٢٠ ، تحت رعاية علماء الاجتماع . فلا يبدأ مارسيل موس ، كما يقول علماء الاقتصاد ، بقلب هذه النزعة ، الا بعد ١٩٢٠ .

قلبت نشأة الفونولوجيا* هذا الوضع . فلم تجدد فقط الآفاق اللغوية : ان تحولا بهذا الاتساع لم يقتصر على علم خاص . انالفونولوجيا لا يمكن أن تتخلف عن القيام ، ازاء العلوم الاجتماعية ، بالدور المجدد ، الذي قامت به الفيزياء النووية ، مثلا ، حيال مختلف فروع الرياضيات. فمم تتألف هذه الثورة . عندما نحاول بحثها في علاقاتها التضمينية الاشمل ؟ الجواب على هذا السؤال سيقدمه لنا استاذ الفونولوجيا الشهير ، تروبتسكوي . ففي مقال – برنامج (٥) ، يرد المنهج الفونولوجي الى اربعة خطوط سير اساسية : تنتقل الفونولوجيا ، اولا ، من دراسة الظاهرات اللغوية **الواعية** الى دراسة بنيتها التحتية **غير الواعية** ؛ وترفض بحث **الالفاظ** ككيانات مستقلة ، متخذة **العلاقات** بين الالفاظ ، بالعكس، اساسا لتحليلها ؛ وتشيع مفهوم **المنظومة** : لا تقتصر الفونولوجيا المعاصرة على اعتبار الوحدات الصوتية أجزاء من منظومة ما دائما ، بل **تعرض** انضا منظومات فونولوجية واقعية وتوضح بنيتها ؛ » (١٠) وتسعى ، اخيرا ، الى اكتشاف **قوانين عامة** ، وجدت بالاستقراء ، « أو ... مستنتجة استنتاجا منطقيا ، مما يضفي عليها طابعا مطلقا . » (١١)

وهكذا ، يتوصل أحد العلوم الاجتماعية ، للمرة الاولى ، الى صياغة بعض العلاقات الضرورية . وهذا هو معنى جملة تروبتسكوي الاخيرة ، في حين أن القواعد السابقة ترشد علم اللغة الى الطريق الواجب اتباعه للوصول الى هذه النتيجة . لايحق لنا أن نثبت هنا أن ادعاءات تروبتسكوي مبررة ، ذلك أن اكثر علماء اللغة العصريين ، على مايبدو ، يتفقون اتفاقا كافيا حول هذه النقطة . ولكن عندما يحتل حدث بهذه

---

(٩) ن. تروبتسكوي ، الفونولوجيا المعاصرة ، في « سيكولوجية اللغة » ، باريس، ١٩٣٣

(١٠) تروبتسكوي ، المصدر السابق ، ص ٢٤٣ .

(١١) المصدر السابق .

* Phonologie : علم يعالج الوحدات الصوتية من خلال وظيفتها في لغة معينة.

(م)

الاهمية مكانه في احد علوم الانسان ، لايجوز لممثلي العلوم المجاورة فحص نتائجه في الحال وتطبيقه الممكن على وقائع من نطاق آخر فحسب ، بل يطلب اليهم القيام بذلك ايضا .

تبدأ عندئذ آفاق جديدة . فقد أصبح الامر لايتعلق فقط بتعاون طارىء يتبادل فيه العالم اللغوي والعالم الإجتماعي بين الحين والاخر ، كل من ركنه الذي يعمل فيه . مايعثر عليه أحدهما مما قد يهم الاخر . عندما يدرس العالم الإجتماعي مسائل القرابة (وبعض المسائل الاخرى بلاريب) ، يجد نفسه في وضع صوري شبيه بوضع العالم اللغوي الفونولوجي : ذلك ان جدود القرابة ، شأنها شأن الوحدات الصوتية ، هي عناصر ذات دلالة ؛ وهي ، مثلها ، لا تكتسب هذه الدلالة ما لم تندمج في انظمة ؛ ثم ان « انظمة القرابة » ، مثل « الانظمة الفونولوجية » ، يعدها العقل على مستوى الفكر غير الواعي ؛ وأخيرا ، ان معاودة بعض أشكال القرابة ، وقواعد الزواج ، والمواقف المفروضة بين بعض نماذج الاقارب ، الخ . ، في مناطق بعيدة من العالم وفي مجتمعات شديدة الاختلاف ، يحمل على الظن بأن الظاهرات التي تتسنى ملاحظتها ، في الحالتين على السواء ، تنتج عن حكم قوانين عامة ، ولكنها مخفية . يمكن اذا صياغة المسألة على الشكل التالي : ان ظاهرات القرابة ، في **نظام واقعي آخر**، هي من **طراز** الظاهرات اللغوية **ذاته** . هل يستطيع العالم الاجتماعي ، باستخدام منهج شبيه **في شكله** (ان لم يكن في مضمونه) بالمنهج الذي أشاعته الفونولوجيا ، ان يحقق لعلمه تقدما شبيها بالتقدم الذي اتخذ مكانه مؤخرا في العلوم اللغوية ؟

سنشعر اننا اكثر استعدادا للسير في هذا الاتجاه عندما نكون قد تبينا أمرا آخر . هو ان دراسة مسائل القرابة تظهر اليوم بعبارات علم اللغة ذاتها وتواجه ، على مايبدو ، الصعوبات نفسها التي واجهها هذا العلم في ذلك الحين . ثمت شبه واضح بين علم اللغة القديم ، الذي كان قبل كل شيء يبحث في التاريخ عن مبدئه في التفسير ، وبعض محاولات رايفرز : ففي الحالتين ، تقع مهمة تحليل الظاهرات المتزامنة على الدراسة

المتزمنة وحدها (أو تقريبا) . يقارن تروبتسكوي الفونولوجيا وعلم اللغة القديم ، فيعرف الاولى ك « بنيوية كلية منظمة منهجية » * يقارنها بفردية المدارس السابقة و « ذريتها »* . وعندما يفكر بدراسة تزمنية ، انما يقوم بذلك في منظور معدل تماما : « ان تطور النظام الفونولوجي موجه ، في كل لحظة معينة ، **بالنزعة نحو هدف** ... ينطوي هذا التطور اذا على معنى ، منطق داخلي ، تقع مهمة توضيحه على عاتق الفونولوجيا التاريخية . »(١٢) ان هذا التفسير « الفردي » ، «الذري» ، القائم حصرا على الاحتمال التاريخي، والمنتقد من تروبتسكوي وجاكوبسون هو في الحقيقة التفسير المطبق عادة على مسائل القرابة(١٣) . كل جزء من الالفاظ الخاصة بالزواج ، كل قاعدة من قواعده ، ترتبط بعادة مختلفة ، كنتيجة أو كأثر : وها نحن نقع في فيض من الانقطاع . لا احد يتساءل كيف أن أنظمة القرابة ، المعتبرة في مجموعاتها المتزامنة ، يمكن أن تكون نتيجة الالتقاء التعسفية بين عدة مؤسسات متنافرة (أكثرها مفترضة) ، وأن تعمل مع ذلك بانتظام وفعالية ما (١٤) . ب

---

* بنوية (structuralisme): نظرية تعتبر اللغة مجموعا مركبا ، تتمتع فيه الالفاظ والعلاقات بين الالفاظ باهمية واحدة . كل نظرية تضع الكائن البشري في المرتبة الثانية بعد « البنيات الاقتصادية (ماركس ، التوسر) » او الاجتماعية او الانتولوجية (ليفي - ستروس) ، او التحليلية النفسية (لاكان) ، او « اللغوية ، رد فعل ضد الانسية وضد الوجودية على نحو خاص .

وفردية (individualisme) : نزعة الى التفكير بالذات وحدها . نزعة الى التحرر من التضامن مع الجماعة الاجتماعية والى توسيع نشاط الفرد وحقوقه .

وذرية (atomisme) : مذهب فلسفي يعتبر الكون مؤلفا من ذرات مجتمعة بمحض الصدفة وبطريقة آلية بحتة . (م)

(١٢) مصدر مذكور ، ص ٢٤٥ ؛ ر. جاكوبسون ، مبادىء الفونولوجيا التاريخية . « أعمال نادي براغ اللغوي » ، ٤ ؛ وكذلك ملاحظات المؤلف نفسه حول تطور : اللغة الروسية الفونولوجي ، المصدر نفسه ، ٢ .

(١٣) رايفرز ، تاريخ المجتمع الميلانيزي ، لندن ، ١٩١٤ .

(١٤) وفي المعنى نفسه س. تاكس ، بعض مسائل النظام الاجتماعي ، في « الانتروبولوجيا الاجتماعية للقبائل الامريكية الشمالية » ، شيكاغو ، ١٩٣٧ .

ولكن ثمت صعوبة تمهيدية تعترض نقل المنهج الفونولوجي الى دراسات علم الاجتماع البدائي . فالشبه الظاهري بين الانظمة الفونولوجية وانظمة القرابة بحيث يحث حالا على الدخول في طريق خاطىء . ويقوم هذا الطريق على مقارنة الفاظ القرابة بالوحدات الصوتية، من زاوية معالجتها الصورية . من المعلوم ان العالم اللغوي ، في سبيل الوصول الى قانون بنيوي ، يحلل الوحدات الصوتية الى « عناصر فرقية » بحيث يمكن ترتيبها في مزدوجة او عدة « مزدوجات من المقابلات » (١٥) . وقد يجرب عالم الاجتماع فصل الفاظ القرابة العائدة لنظام معين باتباع منهج مماثل. ان للفظ « أب » ، في منظومة قرابتنا مثلا ، مفهوما ايجابيا ، بما يتعلق بالجنس والعمر النسبي والجيل ، وله ، بالمقابل ، مدلول باطل ولا يمكن أن يعبر عن علاقة زواج . وهكذا سيتساءل المرء ، بالنسبة لكل منظومة ، عن ماهية العلاقات الواضحة ، وبالنسبة لكل لفظ من المنظومة، عن المفهوم ـ الايجابي او السلبي ـ الذي ينطوي عليه بالنسبة لكل علاقة من هذه العلاقات : جيل ، مدلول ، جنس ، عمر نسبي ، قربى لغوية، الخ .. وعلى هذا المستوى المتعلق بجزئيات علم الاجتماع بالذات ، نأمل فهم قوانين البنية الاشمل ، مثلما يكتشف العالم اللغوي قوانينه الخاصة على المستوى الصوتي التحتي ، او الفيزيائي على المستوى التحتي الجزيئي ، اي على مستوى الذرة . وربما يمكن تفسير محاولة ديفيس وو ارنر الشيقة بهذه العبارات(١٦) .

ولكن سرعان ما يبرز اعتراض ثلاثي . فالتحليل العلمي حقا ينبغي أن يكون واقعيا ومبسطا ومفسرا . وهكذا فالعناصر الفرقية ، الواقعة في نهاية التحليل الفونولوجي ، تملك وجودا موضوعيا من زاوية ثلاثية ، سيكولوجية وفيزيولوجية وحتى فيزيائية ؛ كما أن عددها اقل من

---

(١٥) ر. جاكوبسون ، ملاحظات حول تصنيف الحروف الصوتية الفونولوجية ، مصدر مذكور .

(١٦) ك. ديفيس ول. وارنر ، تحليل القرابة البنيوية ، في الانتروبولوجي الامريكي ج. ٣٧ ، ١٩٣٥ .

الاصوات المشكلة من ترتيبها ؛ وهي تسمح اخيرا بفهم النظام واعادة انشائه . ربما لا تسفر الفرضية السابقة عن شيء من هذا القبيل . فمعالجة الفاظ القرابة ، كما تخيلناها قبل قليل ، ليست تحليلية الا في الظاهر : لان النتيجة هي ، في الواقع ، اكثر تجريدا من المبدأ ؛ فعوضا عن السير نحو المحسوس ، نبتعد عنه . والمنظومة الحاصلة ــ اذا كان ثمت منظومة ــ لا يمكن ان تكون الا تصورية . ثانيا ، تثبت تجربة ديفيس وواريز أن المنظومة الحاصلة بهذه الطريقة هي أكثر تعقيدا من معطيات التجربة وأصعب تفسيرا منها (١٧) . والفرضية ، اخيرا ، لا تملك أية قيمة تفسيرية : فهي لا توضح طبيعة المنظومة ؛ ونصيبها اقل من ذلك ايضا في اتاحة تشكيل نشأتها من جديد .

ماهي علة هذا الاخفاق ؟ ان التقيد الدقيق بمنهج العالم اللغوي ، يكشف روحه ، في الحقيقة . ليس لالفاظ القرابة وجود سوسيولوجي فحسب : بل هي أيضا من عناصر الكلام . وعندما يسارع بعضهم الى نقل مناهج تحليل العالم اللغوي اليها ، يجب الا ينسوا أنها، باعتبارها تشكل قسما من مفردات اللغة ، تتعلق بهذه المناهج تعلقا مباشرا وليس قياسيا . وعليه ، فان علم اللغة يعلم ، على الاصح ، ان التحليل الفونولوجي لا يؤثر في الكلمات تأثيرا مباشرا ، بل يقتصر تأثيره على الكلمات المفصولة من قبل ، في وحدات صوتية . **ليس ثمت علاقات ضرورية على مستوى مفردات اللغة (١٨)** . ذلك صحيح بالنسبة لجميع عناصر مفردات اللغة ــ بما فيها الفاظ القرابة . وذلك صحيح في علم اللغة ، وينبغي اذا أن يكون كذلك **بفعل الواقع** بالنسبة لعلم اجتماع اللغة . اذا قد تقوم محاولة كتلك التي نناقش امكانها الآن على توسيع المنهج الفونولوجي ، بشرط نسيان أساسه . وقد توقع

---

(١٧) انظر لاونسبوري في مجلة اللغة ، مجلد ٣٢ ، ع١ ، ١٩٥٦ ، وغودينا ف ، في المجلة نفسها .

(١٨) انني استخدم اليوم ، كما سيلاحظ من قراءة الفصل الخامس ، صيغة أكثر تنوعا .

كروبر ، في مقال قديم ، هذه الصعوبة بطريقة نبوية (١٩) . واذا كان قد انتهى عندئذ الى تعذر تحليل الفاظ القرابة تحليلا بنيويا ، فلأن علم اللغة ذاته كان مقتصرا في ذلك الحين على تحليل صوتي وسيكولوجي وتاريخي . لذلك ينبغي على العلوم الاجتماعية ، في الواقع ، ان تشاطر علم اللغة قيوده ، في الوقت الذي تستطيع فيه ان تفيد من انجازاته أيضا .

وكذلك لا ينبغي اهمال الاختلاف العميق الذي يوجد بين جدول الاصوات في لغة ما وجدول الفاظ القرابة في مجتمع ما . في الحالة الاولى، لا يوجد اي شك فيما يتعلق بالوظيفة : فنحن نعرف جميعا ما الذي تستخدم له اللغة ؛ انها تستخدم للتواصل . غير أن ما جهله العالم اللغوي زمنا طويلا وما أتاحت له الفونولوجيا اكتشافه ، هو الوسيلة التي تستخدمها اللغة في الوصول الى هذه النتيجة . كانت الوظيفة واضحة ؛ فيما ظلت المنظومة مجهولة . وفي هذا الصدد، يوجد عالم الاجتماع في الوضع المعكوس : من المعروف جيدا ان الفاظ القرابة تؤلف أنظمة منذ لويس مورغان ؛ الا أننا نجهل حتى الآن الاستعمال المخصصة له . ان انكار هذا الوضع الابتدائي يحول معظم التحاليل البنيوية التي تناولت أنظمة القرابة الى حشو محض . ذلك أنها تبرهن على ما هو واضح وتهمل ما يبقى مجهولا .

لا يعني ذلك انه كن علينا أن نتخلى عن ادخال منظومة واكتشاف معنى في مصطلحات القرابة . ولكن ينبغي ، في الاقل ، ان نقر بالمشاكل الخاصة التي يطرحها علم اجتماع مفردات اللغة ، وبالطابع الغامض للعلاقات التي تربط مناهج هذا العلم بمناهج علم اللغة . ولهذا السبب قد يفضل الاقتصار على مناقشة حالة يظهر فيها الشبه بطريقة بسيطة . والفرصة، لحسن الحظ ، مهيأة للقيام بذلك .

ما يسمي عادة « منظومة قرابة » يخفي في الحقيقة نظامين مختلفين

---

(١٩) كروبر ، منظومات القرابة الاصطلاحية ، مجلة معهد الانتروبولوجيا الملكية ، مجلد ٣٩ ، ١٩٠٩ .

جدا في واقعهما . أولا ، هنالك الفاظ يجري التعبير بها عن مختلف نماذج العلاقات العائلية . الا ان التعبير عن القرابة لا يجري فقط بمصطلحات : ذلك أن الاشخاص أو طبقات الاشخاص الذين يستعملون الالفاظ يحسون (أو لا يحسون ، حسب الاحوال) بالتزامهم بسلوك محدد ازاء بعضهم بعضا : احترام أو الفة ، حق او واجب ، مودة أو عداوة . وهكذا ، فالى جانب ما نقترح دعوته **منظومة التسميات** (والذي يؤلف ، على وجه التحديد ، منظومة مفردات)، توجد منظومة اخرى ذات طبيعة سيكولوجية واجتماعية ، سنسميها **منظومة المواقف**. وعلى ذلك، اذا صح (كما بينا أعلاه) أن دراسة منظومة التسميات تجعلنا في وضع شبيه بالوضع الذي نكون فيه أمام منظومات فونولوجية، ولكن معكوس، فانه سيوجد «معدلا» تقريبا ، عندما يتعلق الامر بمنظومات المواقف. اننا نخمن دور هذه المنظومات الاخيرة ، الذي هو تأمين تماسك الجماعة وتوازنها ، ولكننا لا ندرك طبيعة الارتباطات الموجودة بين مختلف المواقف ولا نتبين ضرورتها[20] . وبعبارات أخرى ، وكما في حالة اللغة ، نحن نعرف الوظيفة ، فيما تغيب عنا المنظومة .

اذا ، نحن نرى بين **منظومة التسميات ومنظومة المواقف** اختلافا عميقا، ونخالف في هذه النقطة راديكليف ـ براون ، اذا كان قد اعتقد حقا ، كما أخذ عليه أحيانا ، ان المنظومة الثانية ليست سوى دليل على الاولى او ترجمتها على الصعيد العاطفي[21] . ففي هذه السنوات الاخيرة ، قدمت أمثلة عديدة من جماعات لا يعبر جدول الفاظ القرابة فيها تعبيرا صحيحا

---

(٢٠) يجب استثناء مؤلف وارنر ، مورفولوجيا ووظائف نموذج القرابة لدى مورنجين استراليا ، «الانتروبولوجي الامريكي» ، مجلد ٣٢ ـ ٣٣ (١٩٣٠ ـ ١٩٣١) ، حيث يبدأ تحليل منظومة المواقف مرحلة جديدة في دراسة مسائل القرابة .

(٢١) آ. ر. راديكليف براون ، ترمينولوجيا القرابة في كاليفورنيا ، في الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٣٧ (١٩٣٥) ؛ دراسة في منظومات القرابة، في مجلة معهد الانتروبولوجيا الملكي ، مجلد ٧١ (١٩٤١) .

عن جدول المواقف العائلية ، وبالعكس(٢٢) . وقد نخطىء اذ نعتقد أن منظومة القرابة تؤلف ، في كل مجتمع ، الوسيط الرئيسي الذي تنظم به العلاقات الفردية ، وحتى في المجتمعات التي انتقل فيها هذا الدور الى منظومة القرابة ، فانه لا يقوم بهذا الدور دائما بالدرجة نفسها . يضاف الى ذلك انه يجب التفريق دائما بين طرازين من المواقف : أولا . المواقف المنتشرة ، غير المتبلورة والمجردة من الطابع التأسيسي ، التي يمكن التسليم بانها على الصعيد النفسي صورة عن الترمينولوجيا او ازدهارها؛ والى جانب هذه المواقف ، او بالاضافة اليها ، المواقف المنمقة ، الالزامية، المؤيدة بمحرمات أو امتيازات ، التي تظهر من خلال تقاليد ثابتة . وبدلا من أن تعبر هذه المواقف تعبيرا آليا عن المصطلحات [الترمينولوجيا] ، تظهر في أكثر الاحيان كاعدادات ثانوية مهيأة لحل التناقضات وتذليل النواقص الملازمة لمنظومة التسميات . تظهر هذه الخاصة التركيبية ثانية لدى ويك مونكان استراليا على نحو مدهش ؛ ففي هذه الجماعة ، تؤكد امتيازات المزاح تناقضا بين علاقات القرابة التي تجمع رجلين ، قبل زواجهما ، والعلاقة النظرية التي قد ينبغي افتراضها بينهما لعرض زواجهما اللاحق من سيدتين لا تجمعهما علاقة مناظرة(٢٣) . هنا تناقض بين منظومتي مصطلحات ممكنتين ، والتأكيد على المواقف يمثل جهدا لدمج هذا التناقض بين الالفاظ أو تجاوزه . وسنشارك رادكليف ـ براون الراي بسهولة حول تأكيد وجود « علاقات متبادلة حقيقية بين مجموعة المصطلحات وبقية المنظومة(٢٤) ؛ » على اية حال ، لقد ضلت

---

(٢٢) اوبلر ، معطيات آباش التي تخص علاقة ترمينولوجيا القرابة بالتصنيف الاجتماعي ، الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٣٩ (١٩٣٧) ؛ ٢. م. هالبرن، الفاظ قرابة يوما ، المصدر نفسه ، مجلد ٤٤ (١٩٤٢) .

(٢٣) د. ف. طومسون ، العلاقة المضحكة والفحش المنظم في كوينزلاند الشمالية ، الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، ٣٧ (١٩٣٥) .

(٢٤) دراسة منظومات القرابة ، مصدر مذكور ، ص ٨ . تبدو لنا صيغة رادكليف ـ براون الاخيرة أكثر ارضاء من تأكيده ، في عام ١٩٣٥ ، بأن المواقف تعرض : « درجة عالية الى حد ما من العلاقة المتبادلة مع التصنيف الترمينولوجي »(الانتروبولوجي الامريكي، عدد خاص ، ١٩٣٥ ، ص ٥٣) .

بعض انتقاداته ، اذ يستخلص ، من غياب توازٍ دقيق بين المواقف ومجموعة المصطلحات ، استقلال المنظومتين استقلالا متبادلا . ولكن العلاقة المتبادلة المشار اليها ليست صلة مشتركة بين لفظ وآخر . تؤلف منظومة المواقف، بالاحرى ، تكامل منظومة التسميات تكاملا ديناميا .

يحق لنا ، اذا ، حتى في فرضية وجود علاقة وظيفية بين المنظومتين ـ التي نوافق عليها بدون تحفظ ـ ان نعالج ، لاسباب منهجية ، الاسباب المتعلقة بهذه المنظومة أو تلك كمسائل منفصلة . وهذا ما ننوي القيام به هنا بالنسبة لمسألة اعتبرت ، بحق ، منطلق جميع نظريات المواقف ، وهي : مسألة الخال . وسنحاول ان نظهر كيف أن تبديل مكان المنهج المتبع من عالم الفونولوجيا تبديلا صوريا يتيح القاء ضوء جديد على هذه المسألة . واذا كان علماء الاجتماع قد أعاروها اهتماما خاصا ، فذلك فقط لان علاقة الخال وابن الاخت بدت في الواقع انها تؤلف موضوع تطور هام في عدد كبير من المجتمعات البدائية . ولكن لا يكفي التأكد من هذا التواتر ، بل يجب اكتشاف علته .

لنستعد المراحل الرئيسة لتطور هذه المسألة استعادة سريعة : لقد اعتبرت مكانة الخال أثرا من آثار نظام خالي ، في اثناء القرن التاسع عشر كله وحتى سيدني هارتلاند (٢٥) . وبقي هذا النظام افتراضيا وامكانه غير مؤكد امام الامثلة الاوروبية . يضاف الى ذلك ان محاولة رايفرز(٢٦) لتفسير مكانة الخال في الهند الجنوبية بوصفه راسبا من رواسب الزواج بين ابناء العمة وابناء الخال قد آلت الى نتيجة مؤلمة : فقد اضطر المؤلف نفسه الى الاقرار بأن هذا التفسير قاصر عن عرض جميع جوانب المسألة ، وامتثل للفرضية القائلة بضرورة التمسك بـ « عدة » عادات متنافرة وغير موجودة الآن (وزواج اولاد

---

(٢٥) س . هارتلاند ، القرابة الامومية ومسألة اولويتها ، مذكرات الجمعية الانتروبولوجية الامريكية ، ٤ (١٩١٧) .

(٢٦) ريفرز ، زواج اولاد العم في الهند ، مجلة المجتمع الاسيوي الملكي ، تموز ١٩٠٧ .

العم ـ والخال ـ واحدة من هذه العادات) لفهم وجود نظام عام **واحد** . كانت الذرية والميكانية تحققان بعض الانتصارات(٢٧) . في الواقع ، يبدأ مانود تسميته « المرحلة العصرية » لمسألة الخالية ، مع مقـال لووي الاساسي عن المجموعة الخالية (٢٨) . يثبت لووي أن العلاقة المتبادلة الملتمسة او المفترضة بين سيطرة الخال ونظام خالي لا تصمد امام التحليل؛ فالخالية ، في الواقع ، توجد مقرونة بأنظمة ذات نسب أمومي وانظمة ذات نسب ابوي على السواء . ولا يفسر دور الخال كأثر أو خلفة نظام حق امومي ؛ بل هو فقط التطبيق الخاص « لنزعة عامة جدا تستهدف ربط علاقات اجتماعية بأشكال قرابة محددة بصرف النظر عن الجـانب الامومي أو الجانب الابوي » . ان هذا المبدأ الذي ادخله لووي للمـرة الأولى في عام ١٩١٩ ، القائل بوجود نزعة عامة **لوصف المواقف** ، يكون الاساس الايجابي الوحيد لنظرية منظومات القرابة . ولكن لووي ترك ، في الوقت نفسه ، بعض الاسئلة بدون جواب : فما الذي يسمى خاليّة (avunculat) على وجه التحديد ؟ ألا تخلط عادات ومواقف مختلفة تحت لفظة واحدة ؟ واذا صح أن هنالك نزعة لوصف جميع المواقف ، فلماذا اقترنت مواقف معينة بعلاقة خالية فقط ، وليس أية مواقف ممكنة ؟ حسب الجماعات المدروسة ؟

لنفتح هلالين هنا للاشارة الى الشبه المدهش الذي يظهر بين سير مسألتنا و بين بعض مراحل التفكير اللغوي : ان تنوع المواقف الممكنة في مجال العلاقات القائمة بين الافراد غير محدود في التطبيق ؛ وكـذلك الشأن بالنسبة لتنوع الاصوات التي يستطيع الجهاز الصوتي لفظهـا ويحدثها فعلا في الاشهر الاولى من الحياة الانسانية . غير أن كل لغـة لا تحتفظ الا بعدد ضئيل جدا من الاصوات الممكنة ، وان علم اللغـة يطرح على نفسه سؤالين في هذا الصدد : لماذا اختيرت بعض الاصوات ؟

---

(٢٧) مصدر مذكور ، ص ٦٢٤ .

(٢٨) ر . هـ . لووي ، المجموعة الامومية ، منشورات جامعة كاليفورنيا في علم الآثار والانتولوجيا الامريكية ، ١٦ (١٩١٩) ، عدد ٢ .

وما هي العلاقات الموجودة بين صوت او عدة اصوات والاصوات الاخرى كلها (٢٩) ؟ ان نبذتنا التاريخية عن مسألة الخال توجد بالضبط عند المرحلة ذاتها : فالجماعة الاجتماعية ، شأنها شأن اللغة ، تجد تحت تصرفها مواد نفسية ـ فيزيولوجية جدا ؛ فلا تحتفظ منها ، كاللغة أيضا، الا بعدد من العناصر ، يحافظ بعضها ، في الاقل ، على حاله خلال أكثر الثقافات تنوعا ، والتي تركبها في بنيات متنوعة دائما . فما الدافع اذا الى هذا الاختيار وما هي قوانين التركيبات ؟

انما يجدر الالتفات نحو رادكليف ـ براون ، فيما يتعلق بمسألة العلاقة الخاليّة الخاصة ؛ ذلك أن مقاله الشهير عن الخال في افريقيا الجنوبية (٣٠) هو المحاولة الاولى لبلوغ أوضاع ما قد يسمى « مبدأ وصف المواقف العام » وتحليل هذه الاوضاع . ويكفي ان نذكر هنا تذكيرا سريعا بالفرضيات الاساسية لهذه الدراسة التي تعتبر اليوم اتباعيــة .

ينطوي لفظ خالية ، في راي رادكليف ـ براون على منظومتي مواقف متنافرة : في الحالة الاولى ، يمثل الخال السلطة العائلية ، فهو مهاب ومطاع ، ويتمتع بحقوق على ابن اخته ؛ فيما يمارس ابن الخال حيال خاله ، في الحالة الثانية ، امتيازات الالفة ويستطيع ان يعامله كضحية تقريبا . وثانيا ، هناك علاقة متبادلة بين الموقف من الخال والموقف من الاب . ففي الحالتين ، نجد منظومتي المواقف ذاتهما ، ولكن معكوستين : فعندما تكون علاقة الاب والابن علاقة الفة في جماعة ما ، تكون علاقة الخال وابن الاخت فيها قاسية ؛ وحيث يبدو الاب كأمين السلطة العائلية الصارم ، يعامل الخال بحرية . اذا ، تشكل زمرتا المواقف ، كما يقول العالم الفونولوجي ، مزدوجتين من التقابلات . وقد ختم رادكليف ـ

(٢٩) رومان جاكوبسون ، لغة اطفال ،اباش ، أوبسالا ، ١٩٤١ .

(٣٠) آ. ر. رادكليف ـ براون ، الخال في افريقيا الجنوبية ، في مجلة العلم الافريقية الجنوبية ، مجلد ٢١ (١٩٢٤) .

براون بحثه باقتراح تفسير للظاهرة ، هو : أن النسب يحدد ، في التحليل الاخير ، معنى هذه المقابلات . ففي النظام الابوي الذي يمثل فيه الاب وسلالته السلطة التقليدية ، يعتبر الخال « أمًا ذكرية » ويعامل عادة معاملتها ويدعى احيانا بلقبها ؛ فيما يوجد الوضع المعكوس في نظام النسب الامومي ، حيث يجسد الخال السلطة ، وتتوطن علاقات الحنان والالفة على الاب وسلالته .

ليس من اليسير ان نبالغ في اهمية المشاركة التي قدمها رادكليف ـ براون . فبعد النقد القاسيالذي وجهه لووي على نحو رائع الى الميتافيزياء النشوئية يستأنف رادكليف ـ براون جهد التركيب على أساس ايجابي . والقول بتقصير هذا المجهود عن بلوغ المقصود ، دفعة واحدة ، لا يعني في الواقع انقاص الاحترام الذي ندين به للعالم الاجتماعي الانجليزي الكبير . فلنعترف ، اذا ، بأن مقال رادكليف براون يترك ، هو الآخر ، بعض القضايا الخطيرة بدون معرفة نتائجها : أولا ، ليست الخاليّة ماثلة في جميع المنظومات الامومية والابوية ؛ في حين انها توجد احيانا في غير هذه المنظومات(٣١) . ثم ان العلاقة الخاليّةليست علاقة من حدين بل منأربعة: فهي تستلزم اخا واختا وزوج اخت وابن اخت . ان تفسيرا كتفسير رادكليف ـ براون . يعزل على نحو كيفي بعض عناصر بنية اجمالية ، وينبغي أن تعالج بصفتها تلك . وسنوضح هذه الصعوبة المزدوجةببعض الامثلة .

يتميز نظام اهالي جزر تروبريان الاجتماعي ، في ميلانيزيا ، بنسب امومي وعلاقات حرة واليفة بين الاب والابن ، وعداء واضح بين الخال وابن الاخت(٣٢) . وبالعكس ، يضع شراكس القوقاز ، ذوو النسب

---

(٣١) وهكذا الموندوغومور في غينيا الجديدة ، حيث تسود الالفة بين الخال وابن اخته ، بينما يكون النسب اموميا وابويا بالتناوب . انظر مارغريت ميد ، الجنسوالمزاج في المجتمعات البدائية ، نيويورك ، ١٩٣٥ ، ص ١٧٦ ـ ١٨٥ .

(٣٢) ب. مالينوسكي ، حياة البدائيين الجنسية ... ، مرجع مذكور ، ج ٢ .

الابوي ، العداء بين الاب والابن ، فيما يساعد الخال ابن اخته ويهديه حصانا عند زواجه(٣٣) . ونحن الى الآن في حدود مخطط رادكليف ـ براون . فلنبحث ، اذا ، العلاقات العائلية الاخرى موضوع الخلاف : لقد اثبت مالينوسكي ان الزوجين في جزر تروبريان يعيشان في جو من المودة الحنونة ، وان علاقاتهما تتسم بطابع المعاملة بالمثل . وبالمقابل تهيمن على علاقات الاخ والاخت حرمة في غاية الصرامة . والآن ما هو الوضع في القوقاز ؟ العلاقة الحنونة انما تكون بين الاخ واخته ، بحيث ان الفتاة الوحيدة ، لدى البشاف ، « تتبنى اخا » يقوم ازاءها بدور عشير الفراش العفيف ، المألوف بالنسبة للاخ (٣٤) . ولكن الوضع مختلف تماما بين الزوجين : فلا يتجرأ الشركسي على الظهور علانية مع زوجته ولا يزورها الا سرا . واخطر الاهانات ، في جزر تروبريان ، بحسب مالينوسكي ، هي ان يقال للرجل انه يشبه اخته؛ وفي القوقاز نظير هذا التحريم ، هو حظر سؤال الرجل عن صحة زوجته .

فعند التأمل في مجتمعات من الطراز « الشركسي » او « التروبرياني »، لا تكفي ، اذا ، دراسة علاقة المواقف المتبادلة : اب/ابن ، وخال/ابن اخت . ذلك ان هذه العلاقة المتبادلة ليست سوى جانب واحد من منظومة اجمالية تشتمل على اربعة نماذج من العلاقات ، ترتبط ببعضها ارتباطا عضويا ، وهي : اخ/اخت ، زوج/زوجة ، اب/ابن ، خال/ابن اخت . وتقدم الجماعتان المذكورتان اعلاه بعض التطبيقات على قانون تمكن صياغته كما يلي : ان علاقة الخال وابن الاخت ، في الجماعتين ، هي بالنسبة لعلاقة الاخ والاخت ، مثل علاقة الاب والابن ، بالنسبة لعلاقة الزوج والزوجة .

لنتأمل الآن في حالات اخرى . النسب في تونجا البولينيزية،

---

(٣٣) دوبوا دو مونبيرو ، الاسرة الاومية في القوقاز ، الانتروبولوجيا ، ج ٤ ، ١٨٦٣ .

(٣٤) المرجع السابق .

ابوي ، كما هو الشأن لدى الشراكسة . وتبدو علاقات الزوجين علنية ومنسجمة : فالخصومات البيتية نادرة ، و « لا تفكر الزوجة أبدا في التمرد على الزوج ... وتمتثل لسلطته راضية بالنسبة لجميع المسائل البيتية » ، مع انها في الغالب ذات وضع أعلى من وضعه . وكذلك تسود حرية اكبر بين الخال وابن اخته : فهذا الاخير fahu ، فوق القانون، ازاء خاله الذي تباح معه جميع انواع الالفة . وهذه العلاقات الحرة تقابلها علاقات الابن وابيه . فهذا الاخير tapu ، يحظر على الابن مس راسه او شعره ، ولمسه عندما ياكل ، والنوم في سريره او على مخدته ، ومشاركته شرابه او طعامه ، واللعب بلعبه . غير ان اقوى جميع ال tapu هو الذي يغلب بين الاخ والاخت ، اذ لا ينبغي عليهما حتى أن يوجدا معا تحت سقف واحد [٣٥] .

على الرغم من أن اهالي بحيرة كوتوبو ، في غينيا الجديدة ، ابويون في نسبهم وفي سكنهم ، أيضا ، فانهم يقدمون المثال على بنية معاكسة للبنية السابقة : فقد كتب ف . وليامز بشأنهم : « لم أر قط رابطة بهذا القدر من المودة بين اب وابنه » . وتتميز العلاقات بين الزوجين بالوضع الحقير الممنوح للجنس النسائي ، وهو « الفصل الواضح بين مركزي اهتمام الذكور والاناث » . ينبغي على النساء ، كما يقول وليامز « أن يعملن بحمية من أجل اسيادهن ... انهن يعترضن احيانا ويتلقين ضربات متصلة » . والزوجة تستفيد دائما من حماية أخيها ضد زوجها ، ومنه تلتمس العون . أما بما يخص علاقات ابن الاخت وخاله : « انما يلخصها على افضل وجه لفظ « الاحترام » ... المشوب بشيء من الرهبة ، » لان الخال يملك سلطة لعن ابن اخته وابتلائه بمرض مخطر (كما هو الشأن لدى كيسيجي افريقيا [٣٦] .

---

(٣٥) و. جيفورد ، مجتمع تونغا ، ١٩٢٩ .

(٣٦) وليامز ، سكان بحيرة كوتوبو ، اوقيانا ، مجلد ١١ ، ١٩٤٠ - ١٩٤١ . ص ٢٦٥ - ٢٨٠ ، ومجلد ١٢ (١٩٤١ - ١٩٤٢) ، والانتروبولوجي الامريكي ، ٤٣ ، عدد ٤ ، القسم الاول ، ١٩٤١.

علـى أن هذه البنيـة الاخيرة ، المستعـارة من مجتمـع ابـوي ، هي مـن نفس طـراز سيويـه بوغانفيـل ، ذوي النسب الاومـي . بين الاخ والاخت ، « علاقات ودية وكرم متبادل . وبين الاب وابنـه ، لا شيء يدل على علاقة عداء أو سلطة صارمة أو احترام مشوب بالرهبة »، ولكن علاقات ابن الاخت وخاله تقع « بين النظام الصارم وارتباط متبادل معترف به بطيبة خاطر . » وبالمقابـل ، « يقول المخبـرون أن جميـع الصبيان يحسون بشيء من الرعب تجاه اخوالهم وانهم يطيعونهم أفضل مما يطيعون أباءهم . » أما الزوجان فنادرا مايسود التفاهم الجيد بينهما: « الزوجات الشابات المخلصات قليلات ... والازواج الشباب هم دائما فريسة الشك وميالون الى فورات غضب غيورة ... والزواج ينطوي على جميع انواع التكيفات العسيرة . » (٣٧) .

ثمت لوحة مماثلة في دوبو ، ولكنها اكثر وضوحا : فسكانها ذوو نسب أمومي وهم جيران سكان تروبريان ذوي النسب الامومي ايضـا ، وبنيتهم شديدة الاختلاف . الزوجان في دوبو متقلبان ، ويمارسان الزنى باستمرار ، ويخشى كل منهما من أن يهلك بسحر الاخر . في الحقيقة ان ملاحظة فورتون القائلة « أن التلميح الى قدرات احدى النساء السحرية بحيث يمكن أن يسمع زوجها ، هو اهانة خطيرة » تبدو تحويرا للمحرمات التروبريانية والقوقازية المذكورة أعلاه .

في دوبو ، يعتبر الخال أقسى الاقرباء جميعا . ذلك انه « يستمر في ضرب أبناء أخته طويلا بعد انقطاع والديهما عن ضربهم » ويحظر لفظ اسمه . العلاقة الحنونة هي بلاريب مع زوج الخالة ، صنو الاب ، بدلا من أن تكون مع الاب نفسه . على أن الاب يعتبر « أقل صرامة » من الخال ويسعى دائما ، خلافا لقانون النقل الوراثي ، الى تشجيع ابنه على حساب ابن اخته .

---

(٣٧) دوغلاس ل. اوليفر ، مجتمع جزيرة سليمان ، القرابة والزعامة بين سيويه بوغانفيل ، كامبردج ، ١٩٥٥ .

واخيرا ، تعتبر الصلة بين الاخ والاخت أقوى الصلات الاجتماعية كافة .

ماالذي ينبغي استنتاجه من هذه الامثلة ؟ ان العلاقة المتبادلة بين اشكال الخالية ونماذج النسب لاتستوفي المسألة . فقد تتعايش بعض أشكال الخالية المختلفة مع طراز نسب واحد ، ابوي أو امومي . ولكننا نجد دائما العلاقة الاساسية ذاتها بين مزدوجات التقابلات الاربع الضرورية لاعداد المنظومة . ويبدو ذلك اكثر وضوحا في المخططات الموجودة في الصفحة المقابلة التي توضح أمثلتنا ، حيث تمثل اشارة (+) العلاقات الحرة والاليفة ، واشارة (ـ) العلاقات المتميزة بالعداء والخصومة أو التحفظ (الشكل رقم ١) . على أن هذا التبسيط ليس صحيحا تماما ، وانما يمكن استخدامه مؤقتا . وسنقوم فيما بعد ببيان الفروق الضروري .

ان في الامكان تحقيق قانون العلاقة المتبادلة المتزامن المقترح على هذه الصورة تحقيقا يستند الى التزمن . فاذا لخصنا تطور العلاقات العائلية في العصور الوسطى ، كما تستخلص من عرض هوارد ، فاننا نحصل على المخطط التقريبي التالي : سلطة الاخ على اخته تتناقص ، وسلطة الزوج المرتقب تزداد . وفي الوقت نفسه تضعف العلاقة بين الاب وابنه ، وتتوطد العلاقة بين الخال وابن اخته (٣٩) .

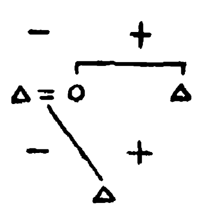
وقد تأيد هذا التطور ، على مايبدو ، بالوثائق التي جمعها غوتييه، لان العلاقة الايجابية ، في النصوص المحافظة (راول دو كامبريه ، جيست ديه لوهيران ، الخ .) تتوطد بالاحرى بين الاب وابنه ، ولاتنتقل باتجاه الخال وابن اخته الا بالتدريج (٤٠) .

---

(٣٨) ر. ف. فورتون ، سحرة دوبو ، نيويورك ، ١٩٣٢ ، ص ص ٨ ، ١٠ ، ٤٥، ٦٢-٦٤ الخ .

(٣٩) هوارد ، تاريخ أعراف الزواج ، شيكاغو ، ١٩٠٤ .

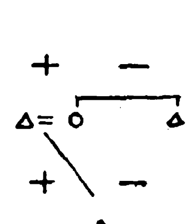
(٤٠) ل. غوتييه ، الفروسية ، باريس ، ١٨٩٠ ، وتجدر مراجعة : ف. ب. غومير ، ابن الاخت ، لندن ، ١٩٠١ .



Tcherkesses.- patrilin.

Tonga.- patrilin.

Lac Kutubu.- patrilin.



Trobriand.- matrilin.

Siuai.- matrilin.

الشكل رقم ١

*
* *

نلاحظ اذن (٤١) أن فهم الخالية يقتضي معالجتها كعلاقة داخل منظومة ما ، وان المنظومة نفسها هي التي يجب ان تبحث في جملتها لكي نفهم بنيتها . وهذه البنية نفسها تقوم على اربعة حدود (أخ، اخت، اب، ابن) متحدة فيما بينها بمزدوجتين من التقابلات المتلازمة ، وبحيث يوجد دائما في كل من الجيلين موضوع الحديث علاقة ايجابية وعلاقة سلبية . والان ماهي هذه البنية وما يمكن ان يكون سببها ؟ والجواب هو : ان هذه البنية هي ابسط بنية قرابة يمكن تصورها ويمكن وجودها . انها ، على وجه التحديد ، عنصر القرابة .

وتأييدا لهذا التقرير ، يمكن تقديم حجة من نوع منطقي : ذلك ان وجود بنية قرابة يتطلب اشتمال هذه البنية على نماذج العلاقات العائلية الثلاثة ، المبينة دائما في المجتمع البشري ، وهي علاقة عصبة وعلاقة زواج وعلاقة نسب ؛ بعبارة اخرى ، علاقة شقيق بشقيقه ، وعلاقة زوج بزوجه ، وعلاقة قريب بطفل . ومن الواضح أن البنيةالمعتبرة هنا هي البنية التي يتوفر فيها هذا المطلب الثلاثي حسب مبدأ التناسق الاكبر . ولكن الاعتبارات السابقة هي ذات طابع مجرد ، ويمكن التماس دليل اكثر صراحة لبرهنتنا .

في الواقع ، ان طابع عنصر القرابة البدائي الذي لايقبل التبسيط كما عرفناه ينتج مباشرة من الوجود الكلي لقاعدة تحريم سفاح المحارم. وهذا التحريم يعني تعذر حصول الرجل على زوجة ، في المجتمع البشري ، الا من رجل آخر يتخلى له عنها بشكل بنت او اخت . نحن لانحتاج ، اذا، الى تفسير كيفية ظهور الخال في بنية القرابة : فهو لايظهر فيها ، بل انطي لها مباشرة ، وهو شرطها . وخطأ علم الاجتماع التقليدي وعلم اللغة التقليدي يكمن في اعتبار الحدود وليس في العلاقات القائمة بين الحدود .

---

(٤١) لقد كتبت الفقرات السابقة في عام ١٩٥٧ ، وحلت محل النص الاولي ، بناء على ملاحظة زميلي السيد لوك دوهوش ، من جامعة بروكسل الحرة ، بأن احد أمثلتي غير صحيح عمليا . فله الشكر .

لنستبعد هنا بعض الاعتراضات التي قد تخطر على البال . اولا ، اذا كانت علاقة « الاصهار » تشكل المحور المحتوم الذي تتكون حولهبنية القرابة ، فما سبب ادخال الولد الناجم عن الزواج في البنية الاولية ؟ وينبغي العلم ايضا بأن الولد الممثل قد يكون الطفل المولود او الجنين . هذا ، والولد ضروري لتأكيد الطابع الدينامي والغائي للمحاولة الابتدائية التي تؤسس القرابة على الزواج . القرابة ليست ظاهرة سكونية ، ولاتوجد الا لكي تدوم . لايخطر ببالنا هنا تخليد العرق بل امر آخر . نراه في اكثر انظمة القرابة ، هو أن فقدان التوازن الاولى ، في جيل معين بين من يتنازل عن امرأة ومن يستقبلها ، لايمكن أن يتوازن الابضرورات المقايضة المضادة التي تأخذ مكانها في الاجيال اللاحقة . حتى اكثر بنيات القرابة بدائية توجد ، في وقت واحد ، في المنظومة المتزامنة وفي المنظومة التزمنية .

ثانيا ، الايمكن تصور بنية تناظرية في مثل بساطة الاولى ، يعكس فيها الجنسان ، اي بنية تقحم الاخت واخاها وزوجة اخيها وابنتهما ؟ لاريب ؛ ولكن يمكن استبعاد هذا الامكان النظري في الحال على اساس تجريبي : ذلك أن الرجال هم الذين يقايضون النساء في المجتمع البشري وليس العكس . يبقى أن نتقصى ما اذا كان عدد من الثقافات لم ينزع الى تحقيق نوع من صورة وهمية عن هذه البنية التناظرية . على أن حالات هذه النزعة لايمكن أن تكون الا نادرة .

نصل عندئذ الى اعتراض اخطر . في الواقع ، يمكن أن يكون نجاحنا قد اقتصر على قلب المسألة . تمسك علم الاجتماع التقليدي بتفسير اصل الخالية ، وقد تخلصنا من هذا البحث بمعاملة الخال ، لا كعنصر خارجي ، بل كمعطى مباشر من معطيات ابسط البنيات العائلية . فكيف يحدث عندئذ أن لانعثر على الخالية دائما وفي كل مكان ؟ ذلك لان الخالية ليست عامة وان كانت تتكشف عن توزع متواتر جدا . وربما لانجني اية فائدة من كوننا تجنبنا تفسير حالات وجودها لكي نخفق فقط امام غيابها .

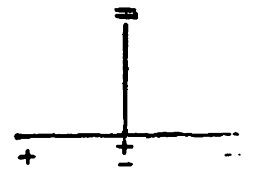
لنلاحظ أولا ان نظام القرابة لايحظى بمكانة واحدة فيجميع الثقافات. يقدم هذا النظام لعدد من الثقافات المبدأ الفعال الذي ينظم جميعالعلاقات الاجتماعية او معظمها ؛ فيما نجد هذه الوظيفة غائبة في جماعات أخرى كمجتمعنا ، او متضائلة جدا ؛ ولاتباشر فيعدد منالجماعات ، كمجتمعات هنود السهول ، الا مباشرة جزئية . منظومة القرابة لغة ، على أنها لاتؤلف لغة كلية ، وقد تفضل عليها وسائل تعبير وعمل أخرى . يعني ذلك ، في نظر العالم الاجتماعي ، وجود سؤال تمهيدي ، مطروح دائما أمام ثقافة معينة ، هو : هل المنظومة اطرادية ؟ لعل مثل هذا السؤال ، المتعذر للوهلة الاولى ، هو خلاف ذلك ، في الحقيقة ، ان لم يكن بالنسبة الى اللغة ، لان اللغة هي نظام التعبير الافضل ، ولايمكن أن تكف عن التعبير، ووجودها كله قائم على التعبير . وبالعكس ، يجب بحث المسألة بدقة تتزايد تدريجيا كلما ابتعدنا عن اللغة ، لبحث انظمة اخرى تطمح ايضاالى التعبير ، ولكن قيمتها التعبيرية تبقى ناقصة او جزئية أو ذاتية ،كالتنظيم الاجتماعي والفن ، الخ .

يضاف الى ذلك اننا فسرنا الخالية كسمة مميزة للبنية الاولية . وهذه البنية الاولية ، الناجمة عن علاقات محددة بين أربعة الفاظ ، هي في راينا **ذرة القرابة** الحقيقية (٤٢) . وليس ثمت حياة يمكن تصورها أو تحديدها دون المقتضيات الاساسية لبنية الخالية ، وهي من جهة اخرى مادة البناء الوحيدة لانظمة اشد تعقيدا . نظرا لوجود أنظمة أشد تعقيدا ، أو بكلام أصح ، لان أنظمة القرابة تعد بدءا من هذه البنية الاولية التي تتكرر او تتطور من خلال دمج عناصر جديدة . اذا ، ينبغي بحث فرضيتين : فرضية نشوء منظومة القرابة المعتبرة من بنيات أولية: بالتجاور البسيط ، ومن ثم بقاء العلاقة الخالية ظاهرة باستمرار ، والفرضية التي تكون فيها وحدة بناء المنظومة من نوع اكثر تعقيدا . والعلاقة الخالية ، في هذه الحالة الاخيرة ، مع أنها حاضرة ، قد تغرق في

(٤٢) من نافلة القول أن نشير الى ان الذرية التي انتقدناها لدى ريفرز هي ذرية الفلسفة الاتباعية وليس مفهوم الذرة البنيوي في الفيزياء الحديثة .

قرينة مميزة . يمكن مثلا تصور نظام ينطلق من البنية الاولية ، ولكنه يضم ، الى يمين الخال ، زوجته ، والى يسار الاب ، العمة ثم زوجها . وقد يمكن البرهان بسهولة على ان تطور هذا النظام يسبب ازدواجا موازيا للجيل التالي : اذ ينبغي عندئذ تفريق الولد الى ابن أو بنت ، يتحد كل منهما بعلاقة تناظرية ومعكوسة ، بالالفاظ التي تحتل في البنية الامكنة المحيطية الاخرى (وضع العمة الراجح في بولينيزيا ، وال Nhlampsa الافريقية ــ الجنوبية ، وارث زوجة الخال) . ان العلاقة الخالية في بنية من هذا النوع تبقى ظاهرة ولكنها تفقد سيطرتها . فقد تندثر أو تختلط بعلاقات أخرى ، في بنيات أشد تعقيدا . ولكن بما أنها تتعلق بالبنية الاولية فانها تظهر ثانية بوضوح وتميل الى السخط كلما عرض النظام المعتبر جانبا نقديا : اما لانه يتحول تحولا سريعا (ساحل المحيط الهادي الشمالي الغربي) ، واما لانه يوجد عند نقطة التماس والنزاع بين ثقافات شديدة الاختلاف (فيدجي ، الهند الجنوبية) ؛ واما ، اخيرا لانه في صدد المرور في أزمة قاتلة (العصور الوسيطة الاوروبية) .

نضيف ، أخيرا ، ان الرمزين الايجابي والسلبي اللذين استعملناهما في المخططات السابقة يمثلان تبسيطا مبالغا فيه ، لايمكن قبوله الا كمرحلة من مراحل برهنتنا . في الواقع تشتمل منظومة المواقف الاولية ، على اربعة حدود ، في الاقل : موقف محبة وحنان وعفوية ، وموقف ناجم عن أداء الخدمات والخدمات المقابلة ؛ وبالاضافة الى هذه العلاقات الثنائية ، هنالك علاقتان وحيدتا الجانب ، تطابق احداهما موقف الدائن ، والثانية موقف المدين . وبعبارة اخرى : تعاون(=) ؛ تبادل($\pm$)؛ حق (+) ؛ التزام (ــ) ؛ ونمثل هذه المواقف الاساسية الاربعة في علاقاتها المتبادلة بالشكل التالي :



شكل رقم ٢

كثيرا ماتظهر العلاقة بين شخصين ، في كثير من الانظمة ، لابموقف واحد ، بل بعدة مواقف تشكل رزمة تقريبا (وهكذا ، في جزر تروبريان، نجد بين الزوجين تعاون وتبادل) . وذلك سبب اضافي يزيد من صعوبة المعلومات النَسبية . » (٢٤)

*
* *

لقد حاولنا اظهار مايدين به التحليل السابق الى اساتذة علم الاجتماع البدائي المعاصرين . ومع ذلك تجدر الاشارة الى انه يبتعد عن تعاليمهم حول نقطة هي اكثر النقاط اهميـــة . فلنستشهد ، مثــلا ، برادكليف ــ براون :

« إن وحدة البنية التي تتكون منها القرابة هي المجموعة التي أطلــق عليها اسم « الاسرة الاولية » ، والمؤلفة من الرجل وزوجته وابنهمــا او ابنائهما ... يخلق وجود الاسرة الاولية ثلاثة أنواع خاصة من العلاقات الاجتماعية ، علاقة الوالدين بالطفل ، وعلاقة الاخوة والاخوات ، وعلاقــة الزوجين كوالدين بطفلهما أو أطفالهما ... وهذه العلاقات الثلاث القائمة داخل الاسرة الاولية تشكل ما أسميه الدرجه الاولى . أما علاقات الدرجة الثانية فهي تلك التي تقوم على العلاقة مابين اسرتين اوليتين من خلال عضو مشترك مثل الجد لاب والخال واخت الزوجة ، وهكذا . واما علاقــات الدرجة الثالثة فهي كابن العم وزوجة الخال . وعلى هذه الصورة نستطيع رسم علاقات الدرجة الرابعة والدرجة الخامسة ... اذا توفرت لدينــا المعلومات النسبية . » (٤٣)

الفكرة الواردة في هذا المقطع ، القائلة ان الاسرة البيولوجية تؤلف منطلق كل مجتمع في اعداد منظومة قرابته ، ليست ، في الواقع ، خاصة بالمعلم الانجليزي ؛ وهي ليست من الافكار التي يتوفر اليوم حولها اجماع كبير . كما أنها ليست ، في راينا ، من اخطر الافكار . الاسرة البيولوجية

(٤٣) أ . ر . راد كليف ــ براون ، مصدر مذكور ، ص ٢ .

موجودة بلاريب ومنتشرة في المجتمع البشري . ولكن مايضفي على القرابة طابعها كواقعة اجتماعية ليس هو ماينبغي أن تحتفظ به من الطبيعة : بل هو المنحى الاساسي الذي تنفصل به عنها . منظومة القرابة لاتتالف من صلات النسب او العصبة الموضوعية المحددة بين الافراد ، منظومة القرابة لاتوجد الا في وعي الناس، هي منظومة تصورات كيفية، وليست تطورا عفويا للوضع فعلي . في الواقع لايعني ذلك مناقضة هذا الوضع الفعلي آليا ، او مجرد جهله . لقد اثبت رادكليف ــ براون ، في دراسات تعتبر اليوم اتباعية ، ان أكثر الانظمة صرامة وتكلفا في مظهرها ، كالانظمة الاسترالية ذات الطبقات الزواجية ، تحرص على أخذ القرابة البيولوجية بعين الاعتبار . غير ان ملاحظة اكيدة كملاحظته تغفل امرا حاسما ، في راينا ، هو عدم قبول قيام القرابة ودوامها الا بطرق زواج محددة ومن خلال هذه الطرق . بعبارة أخرى ، ان العلاقات التي اعتبرها راد كليف ــ بروان «علاقات من الدرجة الاولى » ترتبط وتتعلق بالعلاقات التي يعتبرها ثانوية ومشتقة . فالقرابة البشرية تتسم بطابع أساسي هو انها تتطلب ، شرطا لوجودها ، توفر علاقات « أسر أولية » على حد تعبير راد كليف ــ بروان . اذا ، ان ماهو « أولي » حقا ليست الاسر ، هذه الحدود المنفردة ، بل العلاقة بين هذه الحدود وان اي تفسير آخر لايستطيع تحليل كلية تحريم سفاح المحارم، التي لاتشكل العلاقة الخالية ، في جانبها الاعم ، سوى نتيجة طبيعية لها، واضحة حينا ومخفية حينا آخر .

بما أن منظومات القرابة منظومات رموز، فهي تقدم للعالم الانتروبولوجي ميدانا ممتازا ، تتمكن جهوده تقريبا (ونشدد على : تقريبا) من الالتقاء فيه مع جهود أكثر العلوم الاجتماعية تطورا ، اي علم اللغة . ولكن شرط هذا الالتقاء ، الذي قد يؤمل منه فهم الانسان فهما أفضل ، هو ان لاننسى اننا في قلب الرمزية ، في حالتي الدراسات السوسيولوجية واللغوية على السواء . وعليه ، اذا صح اننا نلجأ لجوءا محتوما الى التفسير الطبيعي من أجل محاولة فهم ظهور الفكر الرمزي ، فانه ينبغي ، منذ تحديد هذا الفكر ، أن يبدل التفسير طبيعته تبديلا جذريا بحيث أن الظاهرة البادية مجددا تختلف عن الظاهرات التي سبقتها ومهدت لها . ومنذ هذه اللحظة ان كل تنازل يقدم الى العالم الطبيعي يجازف بتشويه النجاحات الهائلة المحققة في المجال اللغوي ، والتي راحت ترتسم أيضا في علم اجتماع الاسرة ، وتدفع هذا الاخير نحو مذهب تجريبي بدون الهام وبلا خصب .

الفصل الثالث

اللغــة والمجتمع[1]

يتساءل وينر ، في كتاب على درجة من الاهمية من ناحية مستقبل العلوم الاجتماعية [2] ، عن امتداد مناهج التنبؤ الرياضية التي يسرت بناء حاسبات الكترونية كبيرة،الى هذه العلوم ، ويجيب بالنفي في النهاية، مبرراً جوابه بسببين .

اولا ، يرى ان طبيعة العلوم الاجتماعية ذاتها تستتبع تأثير تطورها في موضوع البحث . فارتباط الملاحظة والظاهرة الملاحظة مفهوم شائع في النظرية العلمية المعاصرة . وهذا الارتباط يوضح ، بمعنى من المعاني ، وضعا شاملا . ومع ذلك يمكن اعتباره تافها في المجالات المفتوحة على الابحاث الرياضية المتقدمة. فالفيزياء الفلكية مثلا تتناول موضوعا شديد الاتساع لكي يتمكن الباحث من ممارسة تأثيره فيه . ثم أن الفيزياء الذرية تتناول مواضيع صغيرة جدا ، في الواقع ، على ان وفرتها تقصر ادراكنا على قيم احصائية او متوسطة ، ينعدم فيهما تأثير الملاحظ . وبالمقابل يبقى هذا التأثير ظاهرا في العلوم الاجتماعية ، لأن التغييرات التي يسببها هي من ذات درجة أهمية الظاهرات المدروسة .

---

(١) مقتبس من الاصل الانجليزي : «اللغة وتحليل القوانين الاجتماعية ، في الانتروبولوجي الامريكي ، عدد ٢ ، نيسان ـ حزيران ١٩٥٥ ، ص ١٥٥ ـ ١٦٣ .

(٢) ن وينر ، السيبرنيتيك ، او الرقابة والاتصال في الحيوان والآلة ، باريس ـ كامبريدج ـ نيويورك ، ١٩٤٨ .

ثانيا ، يلاحظ وينر أن الظاهرات التي تتعلق تعلقاخاصا بالابحاث السوسيولوجية والانتروبولوجية ، تتحدد تبعا لمصالحنا الخاصة : ذلك انها ترتبط بحياة أفراد شبيهين بنا ، وبتربيتهم ومهنهم وموتهم . ومن ثم ، فالمجموعات الاحصائية المتاحة لدراسة ظاهرة ما ، تضيق دائما عن تكوين اساس لاستقراء صحيح . ويخلص وينر الى أن التحليل الرياضي ، المطبق على العلوم الاجتماعية ، يقف عند تقديم نتائج قليلة الاهمية في نظر الاختصاصي ، وشبيهة بالنتائج التي يقدمها تحليل غاز تحليلا احصائيا الى كائن قد يكون من حجم جزيء تقريبا .

تلك اعتراضات يتعذر دحضها عند ردها الى الابحاث التي يفكر وينر فيها ، اي الدراسات الاحادية واعمال الانتروبولوجيا التطبيقية . وعندئذ ، يتعلق الامر دائما بتصرفات فردية ، يدرسها ملاحظ ، هو نفسه فرد ، أو بدراسة ثقافة ، او « خاصة قومية » ، أو نمط حياة يقوم بها ملاحظ عاجز عن التحرر تماما من ثقافته الخاصة او الثقافة التي يقتبس منها مناهج عمله وفرضياته التي تتعلق نفسها بطراز ثقافة محدد .

غير أن اعتراضات وينر تفقد كثيرا من اهميتها ، في مجال واحد ، على الاقل ، من مجالات العلوم الاجتماعية . يبدو أن الشروط التي يضعها للقيام بدراسة رياضية توجد مجتمعة في علم اللغة ، ولا سيما في علم اللغة البنيوي عند بحثه من زاوية فونولوجية . فاللغة ظاهرة اجتماعية ، بل أوضح الظاهرات الاجتماعية التي تعرض الخاصتين الاساسيتين اللتين تشكلان مادة دراسة علمية . أولا ، تقع جميع التصرفات اللغوية تقريبا على مستوى الفكر غير الواعي . ثم ، عندما نتكلم ، لاندرك قوانين اللغة النحوية والصرفية . كما لانملك معرفةواعية عن الوحدات الصوتية التي نستخدمها لتمييز معنى كلامنا ، ونحن اقل ادراكا أيضا — على فرض اننا قد نكون كذلك ، احيانا — للتقابلات الفونولوجية التي تتيح تحليل كل مسالة الى عناصر فرقية . وأخيرا ، فإن عيب الادراك الحدسي يستمر ، حتى عندما نصوغ قواعد لغتنا

القواعدية او الفونولوجية . تبرز هذه الصياغة فقط على صعيد الفكر العلمي ، فيما تعيش اللغة وتتطور كاعداد جماعي . حتى العالم لاينجح ابدا في مزج معارفه النظرية وتجربته كشخص متكلم مزجا تاما . وقلما تتغير طريقة كلامه بفعل التفسيرات التي يعطيهـا عنهـا والتي تتعلق بمستوى آخر . اذا ، يمكن الجزم ، في علم اللغة ، بأن تأثير الملاحظ في موضوع الملاحظة يمكن اهماله : فأن يفهم الملاحظ الظاهرة لايكفي لتغييرها.

ظهرت اللغة في تطور البشرية في وقت مبكر جدا . ولكننا حتى لو سلمنا بضرورة الحصول على وثائق مكتوبة للقيـام بدراسـة علميـة ، سنعترف بأن الكتابة ترقى الى زمن قديم وانها تقدم سلسلات يكفـي طولها لتيسير التحليل الرياضي . فالسلسلات المتوفرة في علم اللغـة الهندي ـ الاوروبي ، او السامي ، او الصيني ـ التيبتي ، ترقى الى اربعة الاف سنة او خمسة آلاف . وعندما ينقص البعد التاريخي ـ بالنسبة للغات المسماة « بدائية » ـ يمكن تدارك ذلك في الغالب بمقارنة أشكال متعددة ومعاصرة ، تساعد على قيام بعد مكاني مقام البعد الناقص .

اذا ، اللغة ظاهرة اجتماعية ، تؤلف موضوعا مستقلا عن الملاحظ ، وتتوفر لها سلسلات احصائية طويلة . وثمة سبب مزدوج لاعتبارها صالحة لتلبية متطلبات عالم الرياضيات ، مثلما صاغها وينر .

يتعلق عدد كبير من المسائل اللغوية بالآلات الحاسبة الحديثة . ذلك أن معرفة البنية الفونولوجية للغة ما ، والقواعد التي تنظم مجموعتي الحروف اللينة والصوتية ، تمكن الآلة من وضع لائحة بتركيبات الوحدات الصوتية الداخلة في تكوين الكلمات المؤلفة من (ن) مقطعا ، الموجودة في المعجم ، وكل التركيبات الاخرى التي تطابق بنية اللغة ، من خـلال تحديدها تحديدا مسبقا . والآلة ، التي تتلقى المعادلات التي تحـدد مختلف انماط البنيات المعروفة في الفونولوجيا . ومجموعة الاصوات التي تصدر عن جهاز الانسان الصوتي ، واصغر العتبات الفرقية بين هذه الاصوات ، المحددة مسبقا بطرق سيكولوجيـة ـ فيزيولوجيـة

(على أساس جرد الاصوات المتقاربة وتحليلها) ، قد تستطيع (أي الآلة) تقديم جدول كامل بالبنيات الفونولوجية يضم (ن) من التقابلات . وبهذا الشكل قد نحصل على جدول دوري بالبنيات اللغوية ، شبيه بجدول العناصر الذي تدين به الكيمياء المعاصرة الى منديلييف . بحيث لايبقى علينا بعد ذلك سوى تعيين موقع اللغات المدروسة في هذا الجدول، وتحديد وضع اللغات التي مازالت دراستها غير كافية ، وعلاقاتها باللغات الاخرى ، وربما اكتشاف مكان اللغات الزائلة او المقبلة أو الممكنة فقط .

مثال اخير : عرض جاكوبسون ، مؤخرا ، فرضية تقوم على امكان اشتمال لغة واحدة على عدة بنيات فونولوجية مختلفة ، تتوسط كل منها في طراز معين من العمليات النحوية [٢] . يقتضي الامر وجود علاقة بين جميع هذه الاوضاع البنيوية التي تتخذها لغة واحدة ، « ماوراء بنية » يمكن اعتبارها قانون المجموعة التي تؤلفها البنيات الموجهة . اذا عهد الى آلة حاسبة بتحليل كل وضع ، فقد نتوصل بطرق رياضية معروفة الى رد « ماوراء بنية » اللغة الى حالتها الاولى ، على الرغم من كون هذه الاخيرة شديدة التعقيد في الغالب لكي يتسنى استنتاجها بمناهج بحث تجريبية .

يمكن عندئذ تعريف المسألة المطروحة هنا كما يلي : اللغة هي الظاهرة الاجتماعية الوحيدة التي تبدو اليوم قابلة لدراسة علمية حقا ، تفسر طريقة تكونها ، وتتوقع بعض أوضاع تطورها اللاحق . لقد تم الحصول على هذه النتائج بفضل الفونولوجيا ، وفي اطار توصلها الى حقائق موضوعية ، فيما وراء تظاهرات اللغة الواعية والتاريخية ، السطحية دائما . وتتألف هذه الحقائق من منظومة علاقات نتجت نفسها عن نشاط الفكر غير الواعي . وهنا تبرز هذه المسالة : هل تتيسر مباشرة

---

(٢) ر. جاكوبسون ، جانب اللغة الصوتي والنحوي في علاقاتهما المتبادلة ، اعمال مؤتمر اللغويين الدولي السادس ، باريس ، ١٩٤٨ .

مثل هذا التقليص في صدد نماذج اخرى من الظاهرات الاجتماعية ؟ وفي حالة الايجاب ، هل تسفر طريقة مماثلة عن النتائج ذاتها ؟ واخيرا ، اذا اجبنا بالايجاب على هذا السؤال الثاني ، هل نستطيع التسليم بأن بعض اشكال الحياة الاجتماعية المختلفة هي ، اجمالا ، من طبيعة واحدة: انظمة السلوك التي يعتبر كل منها ، على صعيد الفكر الواعي والمكيف مع حياة الجماعة ، مرتسم القوانين الشاملة التي تنظم النشاط اللاشعوري للفكر ؟ غني عن البيان اننا عاجزون عن حل جميع هذه المسائل دفعة واحدة . اذا ، سنكتفي بتعيين بعض نقاط الاستدلال وتلخيص الاتجاهات الرئيسة التي يمكن ان يسلكها البحث على نحو مفيد .

سنذكر في البداية ببعض اعمال كروبر التي تنطوي على اهمية منهجية اكيدة في مناقشتنا . لقد تصدى كروبر ، في دراسته عن تطور طراز اللباس النسائي ، الى الزي ، باعتباره ظاهرة اجتماعية ترتبط ارتباطا وثيقا بالنشاط اللاشعوري للفكر . يندر أن نعرف معرفة واضحة سبب رضانا عن زي ما أو لماذا يصبح قديما . بيد ان كروبر اثبت خضوع هذا التطور ، الكيفي في الظاهر ، الى قوانين. لاتتأثر بالملاحظة التجريبية، ولا تتأثر قطعا بفهم بعض امور الزي فهما حدسيا . وهي تتجلى فقط من خلال قياس عدد من العلاقات الموجودة بين مختلف عناصر اللباس ، والتي يعبر عنها بشكل وظائف رياضية ، تقدم قيمها المحسوبة ، في لحظة معينة ، اساسا للتوقع (٤) .

اذا ، يستحق الزي – وهو أوفر جوانب التصرفات الاجتماعية حظا من الاصطناع والاحتمال – دراسة علمية . ولكن الطريقة ، التي أجمل كروبر خطوطها ، لاتشبه طريقة علم اللغة البنيوي فحسب : بل ستقارن على نحو مفيد ببعض أبحاث العلوم الطبيعية ، ولا سيما ابحاث تيسييه عن نمو القشريات . فقد برهن هذا المؤلف على امكان صياغة بعض قوانين

---

(٤) ج. ريكاردسون و آ. ل. كروبر ، ازياء النساء في ثلاثة قرون . تحليل كمي، بيانات انتروبولوجية ، ٥ : ٢ ، بركلي ، ١٩٤٠ .

النمو . شريطة اعتبار الابعاد النسبية للعناصر التي تؤلف الاعضاء (كالثنايا ، مثلا) بدلا من اشكالها . وتحديد هذه العلاقات يؤدي الى استخلاص بعض الثابتات التي تساعد على صياغة قوانين النمو (٥) . اذا ، لايتناول علم الحيوان العلمي وصف الاشكال الحيوانية ، من خلال ادراكها ادراكا حدسيا ، بل المقصود تحديد العلاقات المجردة ، الثابتة ، التي يتبدى فيها جانب الظاهرة المدروسة المفهوم .

لقد طبقت طريقة مماثلة في دراسة التنظيم الاجتماعي ،ولاسيما قواعد الزواج ومنظومات القرابة . وبذلك امكن البرهان على عدم فائدة تصنيف قواعد الزواج ، الملاحظة في المجتمعات البشرية ، في زمر متنافرة ، كما يجري عادة – واعطائها عناوين مختلفة : تحريم سفاح المحارم ، نماذج زواج تفضيلية ، الخ . ذلك ان كلا منها تمثل احدى طرق تأمين انتقال النساء داخل الجماعة الاجتماعية ، اي الاستعاضة عن منظومة علاقات عصبية مستمدة من أصل بيولوجي بنظام زواج سوسيولوجي قائم على المصاهرة . وما أن تتم صياغة فرضية العمل هذه ، حتى يتسنى القيام بالدراسة الرياضية لجميع نماذج المقايضة التي يمكن تصورها بين (ن) شريكا لكي نستنتج منها قواعد الزواج السائدة في المجتمعات الموجودة . وقد تكتشف قواعد زواج أخرى ، في الوقت نفسه ، تناسب بعض المجتمعات الممكنة . واخيرا قد نفهم وظائفها وطرق عملها والعلاقة الكائنة بين بعض الاشكال المختلفة .

وعليه فقد تأيدت الفرضية البدئية بالبرهان – الحاصل بطريقة استنتاجية بحتة – على أن جميع آليات التبادل المعروفة في الانتروبولوجيا الاتباعية (اي القائمة على النظام الثنائي وزواج المقايضة بين اثنين من الشركاء او مضاعف هذا العدد) تشكل حالات خاصة من شكل أعم من اشكال المبادلة بين عدد من الشركاء . وقد كان هذا الشكل العام باقيا في الظل لان بعض الشركاء لايهبون انفسهم الى بعضهم الاخر (ولا يأخذ

---

(٥) تيسييه ، الوصف الرياضي للوقائع البيولوجية ، في مجلة الميتافيزياء وعلم الاخلاق ، باريس ، ك٢ ١٩٣٦ .

بعضهم بعضا) : لايؤخذ ممن يعطي ، ولايعطى لمن يؤخذ منه . كل يعطي لشريك ويأخذ من آخر ، داخل دورة من المبادلة تعمل في اتجـاه واحد .

كان هذا النوع من البنية ، الذي يماثل المنظومة الثنائية في أهميته، قد استهدف احيانا للملاحظة والوصف . لقد نبهتنا نتائـج التحليل النظري فأخذنا في جمع الوثائق المبعثرة التي تظهر اتساع المنظومة الكبير وترتيبها . واستطعنا ، في الوقت نفسه ، تفسير الخصائص المشتركة بين عدد كبير من قواعد الزواج ، مثل : افضلية ابناء العمة وابناء الخـال في علاقة ذات جانبين او ايثار طراز وحيد الجانب ، في خط أبوي تارة ، وفي خط أمومي حينا آخر . وقد اتضحت بعض العادات المغلقة على علماء الاتنولوجيا منذ ارجاعها لاوضاع مختلفة لقوانين المقايضة . وقد أمكن تقليص هذه القوانين بدورها الى بعض العلاقات الاساسية بين طريقـة السكن وطريقة النسب .

لقد تيسر القيام بالبرهان الذي تقدم ذكر مفاصله الرئيسة بشرط واحد ، هو : اعتبار قواعد الزواج ومنظومات القرابة كنوع من اللغة ،أي مجموعة من العمليات المعدة لتأمين طراز اتصـال معـين بين الافـراد والجماعات . ان تكون « الرسالة » مؤلفة هنا من قبل نساء الجماعـة اللواتي يجرين بين العشائر أو الذراري او الاسر (وليس بواسطة كلمات الجماعة ، كما في اللغة ذاتها) لايبدل في شيء من هوية الظاهرة المدروسة في الحالتين .

هل يمكن المضي ابعد من ذلك ؟ اننا ، اذ نوسع مفهوم التواصل بحيث يشتمل على الزواج الخارجي والقواعد المتفرعة عن تحريم سفاح المحارم، نستطيع القاء بعض الاضواء على مسالة يكتنفها الغموض ، هي مسألة أصل اللغة . تؤلف قواعد الزواج ، بالمقارنة مع اللغة ، نظاما معقدا من طراز اللغة نفسه ، ولكنه اكثر بدائية ، يحتفظ بعدد كبير من السمات القديمة المشتركة بين النظامين . يقر جميع الناس بأن الكلمات عبارة عن رموز ، غير أن الشعراء هم آخر من يترتب عليهم العلم بأن الكلمات كانت

عبارة عن قيم أيضا . وبالمقابل ، تعتبر الجماعة الاجتماعية النساء قيما من طراز أساسي ، ولكن يشق علينا أن نفهم قابلية هذه القيم للاندماج في انظمة مهمة ، وهي صفة لانكاد ننسبها لانظمة القرابة . وينتج هـذا الغموض ، على نحو مضحك ، عن نقد استهدف احيانا كتاب **البنيـات الاولية للقرابة** ، اذ قال بعضهم أنه : « كتاب ضد النساء »، نظرا لمعاملتهن فيه معاملة الاشياء . والمدهش في الامر اسناد دور بعض العناصر في نظـام رموز ما الى النساء . ولكن ، أن تكون الكلمات والاصوات قد فقـدت (فقدا ظاهرا لاحقيقيا) خصائصها كقيم واصبحت رموزا بسيطة ، لايعني حدوث التطور نفسه ثانية بما يتعلق بالنساء . الكلمـات ، على خـلاف النساء ، لاتتكلم . النساء علامات ومولدة علامات في وقت واحد ، فلايمكن أن تتقلص بصفتها تلك الى حالة من الرموز أو الفيش .

لكن هذه الصعوبة النظرية تشتمل ايضا على فائدة . ذلك أن وضـع النساء الملتبس ، في نظام تواصل الناس المشار اليه الذي تتألف منه قواعد الزواج ومفردات القرابة ، يقدم صورة بدائية ، ولكن قابلة للاستخدام ، عن طراز العلاقات التي تمكن الناس من المحافظة عليها مع الكلمات ، قبل زمن طويل . قد نصل بهذه الدورة ، اذا ، الى حالة تعبر عن بعض جوانب اللغة السيكولوجية والسوسيولوجية في بدايتها . والدافع الاصلي الذي اضطر الناس الى « تبادل » الكلام ، أفلا ينبغي البحث عنـه ، كمـا هـو الشأن في حالة النساء ، في تصور مزدوج ، ناجم عن الوظيفة الرمزية عند بداية ظهورها ؟ ما ان يدرك شيء صوتي على أنه يقـدم قيمـة مباشرة ، بالنسبة للمتكلم وللمستمع في آن واحد ، حتى يكتسب هذا الشيء طبيعة متناقضة يتعذر تحييدها الا بهذا التبادل الذي يتناول القيم المكملـة ، والذي تؤول اليه الحياة الاجتماعية كلها .

ربما ستعتبر هذه التأملات لها سمة المغامرة . على أن التسليـم بالمبدأ قد يؤدي على الاقل الى فرضية يمكن خضوعها لرقابة تجريبية . في الواقع ، نحن مسوقون للتساؤل عما اذا كـانت جـوانب الحيـاة الاجتماعية المختلفة (بما فيها الفن والدين) ــ التي علمنا ان دراستها

يمكن أن تستعمل طرقا ومفاهيم مقتبسة من علم اللغة - لاتتألف من ظاهرات ذات طبيعة شبيهة بطبيعة اللغة . كيف يتسنى تحقيق هذه الفرضية ؟ سواء اقتصر البحث على مجتمع واحد ، أو تناول عدة مجتمعات ، سينبغي المضي في تحليل مختلف جوانب الحياةالاجتماعية، الى درجة يتيسر الانتقال عندها من جانب الى آخر ، أي اعداد نوع من مدونة كلية ، تعبر عن الخصائص المشتركة بين البنيات النوعية المتعلقة بكل جانب . وينبغي ان يكون استخدام هذه المدونة صحيحا بالنسبة لكل نظام على حدة ، وبالنسبة لجميع الانظمة عند مقارنتها ببعضها بعضا . وبذلك نعرف مدى التوصل الى غور طبيعة هذه الانظمة وما اذا كانت تشتمل ، أولا تشتمل ، على خصائص من الطراز نفسه .

سنقوم هنا بتجربة في هذا الاتجاه . الانتروبولوجي الذي يدرس السمات الاساسية لانظمة القرابة في عدد من المناطق ، يستطيع محاولة التعبير عنها بشكل عام ، بحيث يكتسب هذا الشكل معنى ، حتىبالنسبة للعالم اللغوي ، اي بحيث يتمكنهذا الاخير من تطبيقطراز التقعيد نفسه على وصف الاصول اللغوية التي تطابق المناطق ذاتها . وعندئذ يتسنى لهما النظر فيما اذا كانت طرق الاتصال المختلفة - قواعد القرابة والزواج من جهة ، واللغة من جهة أخرى - من خلال مراقبتها في مجتمع واحد ، يمكن أو لايمكن ، أن ترتبط ببنيات لاشعورية مماثلة . وفي حالة الايجاب، قد نطمئن الى التوصل الى تعبير اساسي حقا .

لنفترض ، اذا ، وجود اتصال صوري بين بنية اللغة وبنية منظومة القرابة . فاذا ثبتت الفرضية ، فسيكون علينا أن نتحقق من وجود لغات في المناطق التالية ، شبيهة ، في بنيتها ، بانظمة القرابة المعرفة فيما يلي .

١ - المنطقة الهندية - الاوروبية

يبدو أن تنظيم الزواج في مجتمعاتنا المعاصرة قائم على المبدأ التالي : ان كثافة السكان وتبدلهم يكفيان ، شريطة سن عدد ضئيل من الانظمة السلبية (كالدرجات المحرمة) ، للحصول على نتيجة قد تكون متعذرة

في مجتمعات أخرى بدون عدد كبير من القواعد الايجابية والسلبية ، هي: تماسك اجتماعي ناتج عن الزواج بين اشخاص ، درجة قرابتهم بعيدة جدا ، ان لم تكن متعذرة التحديد . هذا الحل ، ذو الطابع الاحصائي ، يستمد أصله ، على مايبدو ، من سمة تميز معظم أنظمة القرابة الهندية الاوروبية القديمة . وتتعلق هذه الانظمة ، في مصطلحاتنا اللغوية ، بصيغة بسيطة للمقايضة معممة . بيد أن هذه الصيغة لاتنطبق ، في المنطقة الهندية ـ الاوروبية ، انطباقا مباشرا على الذراري ، من طراز Bratsvo التي هي اندماجات حقيقية ، تتمتع داخلها الذرية الواحدة بحرية خاصة بالنسبة الى قاعدة المقايضة التي تعمل حصرا على مستوى المجموعات نفسها . اذا ، تكمن احدى السمات المميزة لبنيات القرابة الهندية ـ الاوروبية ، في أن هذه البنيات تطرح مسألة التماسك الاجتماعي بعبارات بسيطة ، مع حرصها على امكان تقديم حلول متعددة لها .

لو كانت البنية اللغوية شبيهة ببنية القرابة لاسفر ذلك ، بالنسبة للاولى ، عن الخصائص التالية : لغات ذات بنية بسيطة ، تستخدم عناصر عديدة . والمقابلة بين **بساطة البنية** من جهة ، **وتعقيد العناصر** ، من جهة أخرى ، تتمخض عن توفر عدة عناصر بصورة دائمة (في حالة من المنافسة) لشغل الموقع ذاته في البنية .

٢ ـ المنطقة الصينية ـ التيبتية

ان تعقيد انظمة القرابة هي من نوع آخر . جميع هذه الانظمةتتعلق بابسط اشكال المقايضة المعممة او تتفرع منه ، وهو الزواج التفضيلي من بنت الخال . وقد بينت في مكان آخر (٦) ان هذا الطراز من الزواج يؤمن التماسك الاجتماعي بأقل النفقات ، مع امكان اتساعه الى عدد غير معين من الشركاء .

اننا اذ نعرض هذه الافتراضات ، بشكل عام الى حد ما ، لتيسير

(٦) ليفي ـ ستروس ، البنيات الاولية للقرابة ، ص ص ٢٩١ ـ ٣٨٠ .

استعمالها على اللغوي ، تقول ان البنية معقدة ، في حين أن العناصر ذاتها قليلة العدد . كما تبدو هذه الصيغة صالحة للتعبير عن جانب مميز للغات ذات النبرة .

٣ ــ المنطقة الافريقية

تنزع انظمة القرابة الافريقية الى تطوير نظام « ثمن الخطيبة » المقرون بتحريم الزواج من زوجة الخال . وينتج عن ذلك نظام مقايضة معمم اعقد من النظام القائم حصرا على الزواج التفضيلي بابنة الخال . وفي الوقت نفسه ، يقترب طراز التماسك الاجتماعي القائم على انتقال الاموال ، في نطاق معين ، من طراز التماسك الاحصائي الموجود في مجتمعاتنا .

قد تعرض اللغات الافريقية ، اذا ، اوضاعا مختلفة تتوسط الانماط المبحوثة في المنطقتين ١ و ٢ .

٤ ــ المنطقة الاوقيانية

قد يكون معادل السمات المعروفة التي تميز أنظمة القرابة البولينيزية على الصعيد اللغوي : بنية بسيطة ، وعناصر قليلة العدد .

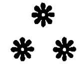
٥ ــ المنطقة الامريكية الشمالية

تعرض هذه المنطقة تطورا استثنائيا لانظمة القرابة المسماة كراو ــ اوماها ، ينبغي تمييزه بعناية من جميع الانظمة التي لاتقيم وزنا لمستويات الاجيال (٧) . ويتعذر تعريف انظمة كراو ــ اوماها ، بتخصيص طرازي ابناء العمة وابناء الخال الوحيدي الجانب لمستويات مختلفة من جيل

(٧) يعني هذا اننا نرفض رفضا قاطعا مقارنة انظمة كراو ــ اوماها بطراز ميووك ، التي يقترحها موردوك ، انظر موردوك ، البنية الاجتماعية ، نيويورك ، ١٩٤٩ ، ص ٢٢٤ ، ٣٤٠ .

واحد : ذلك ان الخاصة التي تميز هذه الانظمة (والتي تعارض بها نظام ميووك) تقوم على مماثلة ابناء العمة وابناء الخال بأقارب لابانسباء . على ان الانظمة ، التي هي من طراز ميووك ، متواترة في العالمين القديم والجديد ، فيما لاتوجد انظمة كراو ـ أوماها ، مع بعض الاستثناءات ، الا في امريكا . ويمكن القول أن هذه الانظمة تلغي التمييز بين المقايضة المقيدة والمقايضة المعممة ، أي بين طريقتين متنافرتين عادة . وبهذه الطريقة غير المباشرة ، يتيح تطبيق طريقتين بسيطتين في آن واحد تأمين الزواج بين درجات بعيدة ، في حين أن تطبيق احدى الطريقتين على انفراد ربما تكون قد أدت فقط الى زواج بين مختلف ابناء العمة وأبناء الخال .

قد يعني ذلك ، بعبارات البنية اللغوية ، امكان اشتمال اللغات الامريكية على عناصر كثيرة صالحة للدخول في بنيات بسيطة نسبيا ، ولكن لقاء لاتناسق مفروض على هذه الاخيرة .



سوف لانلح ابدا بما فيه الكفاية على طابع هذا الانشاء الجديد العارض والمفترض . وعندما يشرع الانتروبولوجي بذلك ، يذهب من المعلوم الى المجهول (على الاقل فيما يخصه) ؛ بنيات القرابة مألوفة لديه ، ولكنه يجهل بنيات اللغات المناظرة . هل السمات التفاضلية المعددة أعلاه مازالت تحتفظ بمعنى ما على الصعيد اللغوي ؟ الجواب من اختصاص العالم اللغوي . فباعتباري انتروبولوجي اجتماعي ، جاهل بالمادة اللغوية ، اقتصرت على ربط خصائص بنيوية احتمالية ـ متصورة في عبارات عامة جدا ـ ببعض سمات انظمة القرابة . ويجد القارىء تفصيل مبررات اختيار هذه الاخيرة في دراسة يفترض العلم بنتائجها(٨) ، وقد اقتصرت هنا على ذكرها باختصار ، نظرا لضيق المكان . وقد استطعت على الاقل تعيين بعض الخصائص العامة التي تميز انظمة

(٨) البنيات الاولية للقرابة ؛ مصدر مذكور .

القرابة في مناطق عديدة من العالم . والامر متروك للعالم اللغوي ليقول ما اذا كان في الوسع صياغة البنيات اللغوية القائمة في هذه المناطق ولو بصورة تقريبية جدا ، بالعبارات ذاتها أو بعبارات معادلة . واذا كان الامر كذلك ، فنكون قد تقدمنا تقدما ملموسا نحو معرفة جوانبالحياة الاجتماعية الاساسية .

ذلك لان الطريق قد تكون عندئذ مفتوحة أمام تحليل العادات والانظمة العامة والتصرفات التي تؤيدها الجماعة تحليلا بنيويا ومقارنا . وسنكون قادرين على فهم بعض المماثلات الاساسية بين بعض تظاهرات الحياة داخل المجتمع ، البعيدة في الظاهر عن بعضها بعضا ، كاللغة ، والفن ، والحقوق ، والدين . وأخيرا ، قد نستطيع الامل ، في الوقت نفسه ، في ان نتغلب ذات يوم على التناقض بين الثقافة ، التي هي شيء جماعي ، والافراد الذين يجسدونها ، اذ قد يقتصر « الوعي الجماعي » المزعوم ، في هذا الافق الجديد ، على التعبير ، على مستوى الفكر والتصرفات الفردية ، عن بعض الاوضاع الزمنية للقوانين العامة التي تؤلف قوام النشاط اللاشعوري للفكر .

الفصل الرابع

علم اللغــة والانتروبولوجيا[1]

التقى علماء الانتروبولوجيا واللغة ، ربما للمــرة الاولى ، بهــدف مقارنة الفروع التي يبحثها هذان العلمان . في الواقع ، ليست المسالة بسيطة . ويبدو لي ان الصعوبات التي واجهتنا في مناقشاتنا تفسربعدة أسباب . لم نقف عند مقارنة علم اللغة والانتروبولوجيا على صعيد عام جدا ؛ بل اضطررنا الى بحث عدة مستويات ، وبدا لي اننا انزلقنا مرارا، خلال المناقشة نفسها ، من مستوى الى آخر ، بدون علـم . فلنبــدأ ، اذا ، بتمييز هذه المستويات .

اولا ، اتجه الاهتمام الى العلاقة بين لغة محددة واحدة وثقافةمحددة واحدة . هل معرفة اللغة لازمة لدراسة ثقافة ما ؟ باي مقدار والى اي حد ؟ وبالعكس ، هل تنطوي معرفة اللغة على معرفة الثقــافة او ، على الاقل ، بعض جوانبها ؟

لم دار النقاش على مستوى آخر ، تحولت المسالة المطروحة فيــه من العلاقة بين لغة واحدة وثقافة واحدة ، الى العلاقة بين اللغة والثقافة بشكل عام . ولكن الم نهمل هذا الجانب بعض الشيء ؟ اننا لـم نتعرض خلال المناقشات الى المسالة التي يطرحها الوضع المادي لثقافة ما ازاء

(١) مترجم ومقتبس من الاصل الانجليزي ، مؤتمر الانتروبولوجيين واللغويين ، انديانا ، ١٩٥٢ .

لغتها . فحضارتنا ، مثلا ، تعامل اللغة معاملة متطرفة : ذلك اننا نتكلم في كل لحظة ، وكل حجة صالحة في نظرنا للتعبير وطرح الاسئلة والشرح. على أن هذه الطريقة في سوء استعمال اللغة ليست عامة ؛ حتى انها ليست متواترة . فأكثر الثقافات ، التي نسميها بدائية ،تقتر فياستعمال اللغة ؛ ولايتكلمها أصحابها في اية لحظة أو بصدد اي شيء . والتظاهرات الشفهية فيها قاصرة ، في الغالب ، على ظروف معينة ، تدخر الكلمات خارجها . وقد اثيرت مثل هذه المسائل في مناقشاتنا الا اننا لم نعطها اهمية مساوية للمسائل التي تتعلق بالمستوى الاول .

وثمة مجموعة ثالثة من المسائل ، حظيت ايضا باهتمام اقل . افكر هنا بالعلاقة بين علم اللغة والانتروبولوجيا باعتبارهما علمين وليس بالعلاقة بين لغة **واحدة** (او اللسان) وثقافة **واحدة** (او الثقافة ذاتها). بيد أن هذه المسألة الاساسية في نظري ، قد احتلت مكانا ثانويا في مناقشاتنا . فكيف يفسر هذا التفاوت في البحث ؟ ذلك أن مسألة العلاقات بين اللغة والثقافة هي من أعقد المسائل . أولا ، يمكن بحث اللغة **كنتيجة** من نتائج الثقافة : اللغة ، المستعملة في مجتمع ما تعبر عن ثقافة السكان العامة . ولكن اللغة ، بمعنى آخر ، **قسم** من الثقافة ، اذ انها تؤلف عنصرا من عناصرها . والثقافة ، في نظر تايلر ، مجموعة معقدة تشتمل على مجموعة من الادوات ، والانظمة العامة ، والمعتقدات، والعادات ، واللغة بالطبع . ان المسائل المطروحة تتغير بتغير الزاويةالتي ننظر منها الى هذه المسائل . يضاف الى ذلك امكان معالجة اللغة **كشرط** للثقافة ، وعلى نحو مزدوج : أولا ، من ناحية التزمن ، اذ يكتسب الفرد ثقافة جماعته بواسطة اللغة ، فالطفل يعلم بالكلام ويربى به ، ويؤنب بالكلام ويلاطف به . ثم ، من زاوية اكثر تجريدا ، تبدواللغة كشرط من شروط الثقافة بالقدر الذي تمتلك به هذه الاخيرة بنية شبيهة ببنيتها . تقومان كلتاهما على مجموعة من التقابلات والعلاقات المتبادلة، أو العلاقات المنطقية ، بحيث يمكن اعتبار اللغة اساسا معدا لتلقي أعقد البنيات ، أحيانا ، على أن تكون من طراز بنياتها نفسه ، التي تطابق الثقافة المدروسة في مختلف جوانبها .

تشير الملاحظات السابقة الى الجانب الموضوعي من مسألتنا . ولكن هذه المسألة تشتمل كذلك على علاقات تضمينية ذاتية ليست أقل اهمية. لقد بدا لي ، خلال المناقشات ، أن الاسباب التي دعت علماء الانتروبولوجيا واللغة للاجتماع مختلفة في طبيعتها بل متناقضة أحيانا . لقد واصل علماء اللغة اظهار قلقهم من الاتجاه الراهن الذي يسير فيه علمهم . وهم يخافون من فقد الاتصال مع علوم الانسان الاخرى ، على انهماكهم في تحليلات تتدخل فيها مفاهيم مجردة يعاني زملاؤهم صعوبة متزايدة في فهمها . ويتساءل علماء اللغة (ولاسيما البنيويون) : ماالذي يدرسونه على وجه التحديد ؟ ماهو هذا الشيء اللغوي الذي يبدو أنه ينفصل عن الثقافة ، والحياة الاجتماعية ، والتاريخ ، وهؤلاء الناس انفسهم الذين يتكلمون ؟ اذا كان علماء اللغة قد حرصوا على الاجتماع مع علماء الانتروبولوجيا ، على أمل الاقتراب منهم ، أليس لانهم ينوون العثور ، بفضلنا ، على هذا التصور المادي للظاهرات التي يبدو أن منهجهم يبعدهم عنها ؟

تلقى هذه المحاولة قبولا فريدا لدى علماء الانتروبولوجيا ، فنحن نحس بدقة موقفنا ازاء علماء اللغة . فقد اشتغلنا جنبا الى جنب طوال سنوات ، واذا بهم يتوارون فجاة : فنحن نراهم يعبرون الى الجانب الآخر من هذا الحاجز ، الذي اعتبر منيعا لوقت طويل ، والذي يفصل مختلف فروع الرياضيات والعلوم الطبيعية عن العلوم الانسانية والاجتماعية . وهاهم ينكبون على العمل بهذه الطريقة الدقيقة ، التي سلمنا بأن علوم الطبيعة تملك امتيازها ، كما لو انهم ينوون القيام بحيلة خبيثة ؛ وهذا هو مصدر كآبتنا وباعث حسدنا . نحن نود أن نعرف سر نجاح علماء اللغة . أفلا نستطيع نحن أيضا أن نطبق على مجال دراساتنا المعقد ــ القرابة ، والتنظيم الاجتماعي ، والدين ، والفولكلور ، والفن ــ المناهج الدقيقة التي يثبت علم اللغة فعاليتها كل يوم ؟

افتح هنا معترضة . انا اقوم في الجلسة الختامية هذه ، بدور التعبير من وجهة نظر الانتروبولوجي . وأود أن اقول للغويين انني تعلمت منهم

اموراً كثيرة ، ليس في اثناء جلساتنا العامة فحسب ، بل خلال الندوات اللغوية التي حضرتها الى جانب تلك الجلسات ، ايضا ، حيث لسنى لي قياس درجة الوضوح والضبط والدقة ، التي توصل اليها علماء اللغة في دراساتهم التي مازالت تتعلق بعلوم الانسان تعلق علوم الانتروبولوجيا ذاتها .

وليس ذلك كل شيء . فلا نشهد، منذ ثلاث سنوات أو أربع ،ازدهار علم اللغة على الصعيد النظري فحسب ، بل نراه كذلك يحقق تعاونا تقنيا مع مهندسي هذا العلم الجديد ، المسمى التواصل . لقد اصبحتم لاتكتفون ، في دراسة مسائلكم ، بمنهج أضمن وادق ، نظريا ، من منهجنا، بل رحتم تقابلون المهندس وتطلبون اليه صنع جهاز تجريبي صالح لاثبات فرضياتكم أو تكذيبها . هكذا، اذا، اذعنت العلوم الانسانية والاجتماعية، خلال قرن او اثنين ، لاعتبار عالم العلوم الدقيقة والطبيعية كفردوس محرم عليها الى الابد . واذا بعلم اللغة يتوصل الى فتح باب صغير بين العالمين . وان صح ظني فان الاسباب التي قادت الانتروبولوجيين ههنا تناقض الاسباب التي قادت اللغويين اليه تناقضا غريبا . يقترب اللغويين منا آملين في جعل دراساتهم اكثر واقعية ؛ ويلتمس الانتروبولوجيون اللغويين كلما توسموا فيهم القدرة على اخراجهم من الاضطراب الذي القتهم فيه ، على مايبدو ،الفتهم الزائدة مع الظاهرات المادية والتجريبية. وقد بدا لي هذا المؤتمر ، أحيانا ، كنوع من حفلة فروسية شيطانية ، يجري خلالها الانتروبولوجيون وراء اللغويين، فيما يطارد هؤلاء الانتروبولوجيين، كل من الفئتين تحاول ان تحصل من الفئة الاخرى على ماتود التخلص منه على وجه التحديد .

فلنقف لحظة عند هذه النقطة. من أين يتأتى سوء الفهم؟ أولا، من الصعوبة الملازمة للهدف الذي حددناه لانفسنا . لشد ماذهلت في الجلسة التي حاولت في اثنائها ماري هاز التعبير ببعض الصيغ ، على اللوح الاسود ، عن مسائل ازدواجية اللغة ، البسيطة جدا في الظاهر . كان المقصود العلاقة بين لغتين ، فواجهنا عدد كبير من التركيبات الممكنة ، اسفرت المناقشة

عن زيادته. وفضلا عن هذه التركيبات،لجأنا ، مضطرين ،الى بعض الابعاد التي زادت في تعقيد المسألة . لقد علمنا هذا الاجتماع ، في البداية ، ان كل جهد يبذل لصياغة المسائل اللغوية والمسائل الثقافية في لغة مشتركة يضعنا دفعة واحدة فيوضع معقد للغاية . وقد نخطىء في نسيان ذلك .

ثانيا ، لقد علمنا كما لو كان الحوار يجري بين صنوين رئيسين فقط: اللغة من جهة ، والثقافة من الجهة الاخرى؛ وكما لو كان في الوسع تعريف مسألتنا بعبارات السببية تعريفا تاما : فهل اللغة هي التي تؤثر فيالثقافة؟ أو هل الثقافة هي التي تؤثر في اللغة ؟ نحن لسنا على علم كاف فيما اذا كانت اللغة والثقافة وضعين متوازيين لنشاط اكثر حيوية : أفكر هنا بهذا الضيف الحاضر بيننا ، مع أن احدا لم يفكر بدعوته الى مناقشاتنا، إي : **الفكر البشري** . وشعور واحد من علماء النفس ، مثل أوسفود ، باضطراره دائما للتدخل في المناقشة يكفي لتأكيد حضور هذا الشبح الخفي ، كطرف ثالث .

يبدو اننا نستطيع الجزم ، حتى من زاوية نظرية ، بوجوب وجود علاقة مابيناللغة والثقافة . فقد امضت كلمنهما آلاف السنين فيتطورها وجرى هذا التطور ، بشكل متواز ، في عقول الناس . انني اتغاضىبالطبع بين الحالات الكثيرة التيتبنى فيها مجتمعما لغة اجنبية غير لغتهالسابقة. ذلك انه يسمنا ، حيث نحن الان ، أن نقتصر على الحالات المتازة التي تطورت فيها اللغة والثقافة جنبا الى جنب خلال زمن معين ، بدونتدخل العوامل الخارجية تدخلا واضحا . الا نتصور عندئذ فكرا بشريا مقسما بحواجز عازلة جدا تحول دون مرور أي شيء خلالها ؟ ينبغي بحث مسألتين ،. قبل الاجابة على هذا السؤال ، : مسألة مستوى البحث عن العلاقات المتبادلة بين النظامين، ومسألة المواضيع ذاتها التيتسنى اقامة هذه الارتباطات المتبادلة بينها .

عرض علينا الزميل لونسبوري ، قبل ايام ، مثالا واضحا عن الصعوبة الاولى . فقال ان الاونيدا يستعملون بادئتين للدلالة على المؤنث؛

بيد انه لم يستطع ان يلاحظ مواقف تفاضلية مهمة ، على الرغم من انتباهه الشديد ، ميدانيا ، للتصرفات الاجتماعية المرافقة لاستعمال هذه البادئة أو تلك . ولكن ألا يعني ذلك ان المسألة قد طرحت في البداية طرحا سيئا ؟ كيف كان سيتسنى اقامة علاقة متبادلة على مستوى التصرفات ؟ فهذه الاخيرة لاتقع على مستوى مقولات الفكر اللاشعورية التي ربما كان سينبغي الرجوع اليها بالتحليل ، في بداءة الامر ، لفهم وظيفة البادئتين التفاضلية . المواقف الاجتماعية تتعلق بالملاحظة التجريبية . وهي لا تنتمي الى مستوى البنيات اللغوية نفسه ، بل الى مستوى آخر ، اكثر سطحية .

بيد أنه يشق علينا ان نعتبر ظهور ثنائية خاصة بالمؤنث ، في مجتمع الايروكوا les Iroquois ، مثلا ، الذي بلغ الحق الامومي فيه اقصاه ، من قبيل التزامن المحض . الا يقال ان المجتمع الذي يعطي النساء مكانةتأباها عليهن مجتمعاتأخرى، يضطرلدفعثمن هذهالجراة تحت شكل آخر ؟ وهو ثمن يكمن ، والحالة هذه ، في العجز عن تصور جنسالنساء كفئة متجانسة . ذلك أن المجتمع الذي يعترف للنساء ، خلافا لجميع المجتمعات الاخرى تقريبا ، بأهلية تامة ، سيضطر ، بالمقابل ، الى معاملة قسم من نسائه ــ الصبايا غير القادرات بعد على القيام بدورهن ــ معاملة الحيوانات لا الكائنات البشرية . بيد انني ، اذ اعرض هذا التفسير ، لا افترض وجود علاقة متبادلة بين اللغة والمواقف ، بل بين تعابير متجانسة وضعت في قواعد من قبل ، للبنية اللغوية والبنية الاجتماعية .

مثال آخر . ان بنية القرابة الاولية حقا ــ ذرة قرابة ان صحالتعبيرــ تتألف من زوج وزوجة وولد وممثل جماعة الزوجة . في الواقع ، يحول التحريم الكلي لسفاح المحارم دون تأليف عنصر القرابة من أسرة واحدة تنتمي كل منهما الى اب ؛ فهذا العنصر ينتج بالضرورة عن اتحاد اسرتين، أو جماعتين . ولنحاول على هذا الاساس القيام بجميع تركيبات المواقف الممكنة داخل البنية الاولية ، على افتراض (لضرورات البرهان فقط) امكان تحديد العلاقات بين الافراد بخاصتين : ايجابية وسلبية : سيلاحظ

ان بعض التركيبات تطابق اوضاعا تجريبية ، لاحظها بالفعل علماء الاتنوغرافيا في هذا المجتمع أو ذاك . عندما تكون العلاقات بين الزوجين ايجابية ، وبين الاخ والاخت سلبية ، يثبت وجود موقفين مترابطين : ايجابي بين الاب والابن ، وسلبي بين الخال وابن الاخت . كما تشاهد بنية تناظرية ، جميع الاشارات فيها معكوسة ؛ ومن ثم يكثر العثور على ترتيبات من طراز $\begin{pmatrix} - & + \\ - & + \end{pmatrix}$ أو $\begin{pmatrix} + & - \\ + & - \end{pmatrix}$ اذن نوعان من التبادل . وبالمقابل ، تكثر الترتيبات من نمط $\begin{pmatrix} - & + \\ + & - \end{pmatrix}$ ، $\begin{pmatrix} + & - \\ - & + \end{pmatrix}$ ولكنها غامضة غالبا ؛ وتندر الترتيبات من طراز $\begin{pmatrix} + & + \\ - & - \end{pmatrix}$ ، $\begin{pmatrix} - & - \\ + & + \end{pmatrix}$ وربما يتعذر وجودها تحت شكل واضح ، لانها قد تجازف في احداث انقسام في البنية الاولية ، من ناحية تطور اللغة أو من الناحية التزامنية (٢) .

هل يمكن نقل مثل هذه الصياغات الصورية الى المجال اللغوي ؟ انني لا أتبين شكل هذا الانتقال . بيد أن العالم الانتروبولوجي يستخدم هنا منهجا قريبا من منهج اللغوي . فهما يدأبان على ترتيب الوحدات المؤلفة في أنظمة . ولكن ما الفائدة من المضي بعيدا في المقارنة والبحث عن علاقات متبادلة بين بنية المواقف ونظام الوحدات الصوتية ، أو علم النحو الذي تقوم عليه لغة الجماعة المدروسة ، اذ ربما لاينطوي المشروع على أي معنى .

لنحاول تضييق اطار مسألتنا . كثيرا ما تردد ، خلال المناقشات ، اسم وورف وافكاره (٣) . لقد اجتهد هذا الاخير في اكتشاف علاقات متبادلة بين اللغة والثقافة دون أن يتوصل دائما ، على ما يبدو ، الى انتزاع اليقين . افليس مرد ذلك تشدده ازاء اللغة اكثر من الثقافة ؟ انه يتصدى للغة كلغوي (ولا يحق لي ان اقول ما اذا كان لغويا جيدا أو رديئا) ، اي أن الموضوع الذي يتوقف عنده لايتحدد بادراك الواقع ادراكا تجريبيا وحدسيا ، بل يفهم هذا الموضوع من خلال تحليل منهجي وعمل تجريدي

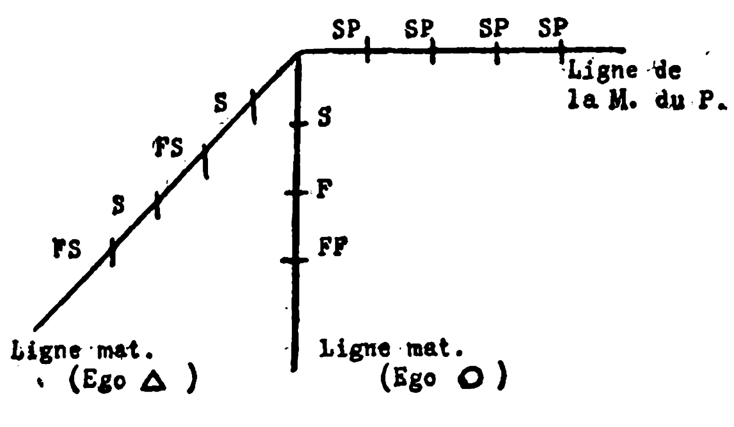
---

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

(٣) ب. ل. وورف ، مجموعة وثائق حول ماوراء علم اللغة ، واشنطن ، ١٩٥٢ ؛ اللغة والفكر والواقع ، نيويورك ، ١٩٥٦ .

كبير . غير ان الكيان الثقافي الذي يقارنه به يبقى بلا اعـداد ، في حالـة بدائية تماما . يحاول وورف اكتشاف علاقات متبادلـة بين مواضيـع تتعلق بمستويين بعيدين جدا ، بنوعية الملاحظة ودقة التحليل اللذيـن يخضع لهما كل من المستويين .

لنضع انفسنا ، اذا ، بجراة على مستوى انظمة التواصل . ثمـة ملاحظتان بصدد المجتمعات التي درسها وورف . أولا ، يتعذر تصـور نظام القرابة لدى الهوبي بشكل نموذج ذي بعدين فقط ؛ بل لابد له من ثلاثة ابعاد ، وهذا الشرط يتحقق كذلك بالنسبة لجميع انظمة كراو ـ اوماها . فما هو سبب ذلك ؟ ان نظام هوبي يعمل على ادخال ثلاثة انماط ذات ابعاد زمنية . يتفق الاول مع السلالة الامومية (للانا المؤنثة) ؛ وهو زمن تاريخي ، متدرج ، ومستمر ، تتعاقب فيه الفاظ الجدة ، الام ، (الانا) ، البنت ، بنت البنت . يتعلق الامر ، اذا ، بمجموعة اتصالية نسبية . على أن المجموعات الاتصالية التي تنتشر فيها السلالات الاخرى تتميز بخصائص مختلفة . ففي سلالة الجدة لاب ، يسمى جميع الافراد المنتمين لعدة اجيال بلفظ واحد : فالمراة مثلا هي دائما « عمة » ، سواء كان المقصود الام أو ابنتها او بنت ابنتها . والمجموعة الاتصالية هنا اطلق فارغ لايحدث فيه شيء . وأما السلالة الامومية (بالنسبة للانا المذكرة) فتنتشر في طراز ثالث من المجموعات الاتصالية ، يتعاقب فيها الافراد ، جيلا بعد جيل ، بين طائفتين : طائفة « الاشقاء » ، وطائفة « ابناء الاخ والاخت » . (شكل ٣)



هذه الابعاد الثلاثة توجد في منظومة قرابة زوني ، ولكن بشكل ملطف ومجهض تقريبا . وتجدر الملاحظة الى أن المجموعة الاتصالية المستقيمة للسلالة الامومية تفسح المكان في هذه المنظومة لمجموعة اتصالية محلقة ، من ثلاثة الفاظ : يدل الاول على « الجدة » و « الحفيدة » معا ، والثاني على « الام » ، والثالث على « البنت » .

لنبحث الان منظومة البويبلو الثالثة، منظومة آكوما ولاغونا ، الجماعتين اللتين ترتبطان بأصل لغوي آخر ، هو الكيريسان . يتميز النظامان بتطور الحدود «المتناظرة» تطورا جديرا بالملاحظة . فالشخصان اللذان يشغلان موقعين متناظرين بالنسبة لشخص ثالث يتناديان بعضهما بلفظ واحد .

اذا ، نلاحظ عند الانتقال من هوبي الى آكوما ، تحولات عديدة في منظومات القرابة . النموذج ذو الابعاد الثلاثة يفسح المكان الى نموذج ذي بعدين . ومنظومة الاسناد ذات الاحداثيات الثلاثة ، التي تمثل بشكل مجموعات اتصالية زمنية تتبدل في زوني ، وتصبح في آكوما ، مجموعة اتصالية مكانية ـ زمانية . في الواقع ، لايستطيع الملاحظ ، من اعضاء النظام ، أن يتصور علاقته مع عضو آخر ، ان لم يكن بواسطة عضو ثالث يجب أن يعين في آن واحد .

وعليه ، فان هذه التحولات تطابق تلك التي تسمح دراسة الاساطير باستخلاصها ، عند مقارنة روايات الاساطير ذاتها لدى هوبي وزوني وآكوما . وناخذ اسطورة الانبثاق مثالا على ذلك . الهوبي يتصورنها من خلال نموذج نسبي : فالالهة تؤلف اسرة هي، بالتتالي، الزوج ، الزوجة، الاب ، الجد ، البنت ، الخ. تقوم بينهم علاقات شبيهة بعض الشيء بعلاقة عظماء اليونان . وليست هذه البنية النسبية بمثل هذا الوضع لدى زوني ، التي تتكون فيها الاسطورة المناظرة ، على الارجح ، بطريقة تاريخية ودورية . بعبارة أخرى ، التاريخ مقسم الى فترات ، كل منها تقلد السابقة على نحو تقريبي ، وعلاقات باعثيها تماثلية . واخيرا ، في آكوما ، ينقسم المحركون الاولون ، الذين تصورهم الهوبي والزوني

كافراد ، الى قسمين بشكل ازواج تتقابل حدودها بصفات متناقضة . وهكذا فان مشهد الانبثاق ، الذي يحتل المقام الاول في روايتي هوبي وزوني ، يميل في آكوما ، الى الانزواء وراء مشهد آخر ، هو خلق العالم بفعل إتحاد قوتين، قوة عليا وقوة دنيا. والاسطورة لاتتقدم تقدما مستمرا أو دوريا ، بل تظهر كمجموعة من البنيات الثنائية القطب ، شبيهة بتلك التي تؤلف منظومة القرابة .

ما الذي يسعنا استنتاجه من ذلك ؟ اذا أمكن التحقق من وجود علاقة متبادلة بين أنظمة تتعلق بمجالات بعيدة بعد القرابة والميتولوجيا في الظاهر على الاقل، فاننا لانجد في الفرضية القائلة بوجود علاقة متبادلة من الطراز نفسه مع المنظومة اللغوية شيئا من المحال او التخييل . اي نوع من العلاقة المتبادلة ؟ اننا نترك الى اللغوي الجواب على ذلك . اما الانتروبولوجي فقد تعتريه الدهشة ازاء تعذر اكتشاف علاقة متبادلة بهذا الشكل او ذاك . وقد يستتبع رفض الفرضية ان العلاقات المتبادلة الظاهرة بين مجالات بعيدة جدا ـ القرابة والميتولوجيا ـ تتلاشى عند مقارنة مجالات أخرى ، كمجالي الميتولوجيا واللغة المتجاورين .

هذه الطريقة في طرح المسألة تدنينا من العالم اللغوي . في الواقع ، يدرس هذا الاخير مايسميه الجوانب بما فيها جانب الزمن . اذا ، هو يهتم بالاوضاع المختلفة التي قد يتخذها مفهوم الزمن في لغة معينة . هل لايمكن مقارنة هذه الاوضاع ، كما تتجلى على الصعيد اللغوي وعلى صعيد القرابة ؟ يبدو لي، بدون استباق نتيجة المناقشة، أن من حقنا افتتاحها، على الاقل ، وأن السؤال المطروح يشتمل على جواب ، سواء كان بالايجاب او السلب .

انتقل الان الى مثال اكثر تعقيدا ، ولكنه سيتيح لي رسم الطريق الذي يترتب على الانتروبولوجي ان يسلكه في تحليله ، فيما اذا كان يطمح

الى السير امام اللغوي والالتقاء به في ميدان مشترك . فانا انوي بحث طرازين من بنيات اجتماعية تتيسر ملاحظتها في مناطق بعيدة : تمتد الاولى تقريبا من الهند الى ايرلندا ، والثانية من اسام الى منشوريا . لاتحملوني على القول ان كل منطقة توضح هذا النمط نفسه من البنية الاجتماعية باستثناء جميع الانماط الاخرى . انا افترض فقط ان الامثلة المحددة تحديدا جيدا والاكثر عددا في كل منظومة تلتقي في هاتين المنطقتين، اللتين ساترك حدودهما على شيء من عدم الوضوح ، وتطابق الاولى منطقة اللغات الهندية ــ الاوروبية ، والثانية منطقة اللغات الصينية ــ التيبتية .

سأميز هاتين البنيتين بواسطة ثلاثة معايير ، هي قواعد الزواج ، والتنظيم الاجتماعي ، ومنظومة القرابة :

	المنطقة الهندية ــ الاوروبية	المنطقة الصينية ــ التيبتية
قواعد الزواج	منظومات دائرية ، تنتج، بصورة مباشرة ، عن قواعد واضحة ، او بصورة غير مباشرة ، بسبب تحديد اختيار القرين حسب قوانين الاحتمال .	منظومات دائرية، محددة بالتعايش مع انظمة مقايضة تناظرية .
التنظيم الاجتماعي	وحدات اجتماعية عديدة ، منظمة في بنيات معقدة (من طراز الاسرة الواسعة) .	وحدات اجتماعية قليلة العدد، منظمة في بنيات بسيطة (من طراز : عشيرة او سلالة) .
منظومة القرابة	آ) ذاتية ؛ ب) حدود قليلة العدد .	آ) موضوعية ؛ ب) حدود عديدة جدا .

لنبحث اولا قواعد الزواج . ان اكثر المنظومات التي يعثر عليها في المنطقة الهندية الاوروبية ، قد تؤول ، على الرغم من تنوع ظاهر ، الى طراز بسيط ، اسميته في مكان آخر منظومة دائرية ، او شكل بسيط من

المقايضة المعممة ، لانه يسمح باندماج عدد غير معين من الجماعات .
وافضل مثل توضيحي على هذه المنظومة تقدمه قاعدة الزواج التفضيلي من بنت الخال ، بالوسيلة البسيطة التي تأخذ بها جماعة آ نساءها من جماعة ب ، وب من جـ ، وجـ من أ. الشركاء ، اذا ، مرتبون في دائرة والمنظومة تعمل مهما بلغ عددهم ، نظرا ، لامكان ادخال شريك اضافي في الدائرة ، دائما .

لست افترض لجوء المجتمعات ، التي تتكلم لغة هندية اوروبية ، الى تطبيق منظومة الزواج بابنة الخال ، في تاريخها القديم . ففرضيتي لاتنطوي على شيء من الانشاء التاريخي الجديد ، بل الاحظ فقط ان معظم القواعد الزواجية التي تتسنى ملاحظتها في منطقة اللغات الهندية ـ الاوروبية ، تنتمي بصورة مباشرة او غير مباشرة ، الى طراز واحد ،تقدم قاعدة الزواج المذكورة نموذجه المنطقي الابسط .

أما بما يخص التنظيم الاجتماعي ، فيبدو ان الاسرة الواسعة هي اكثر الاشكال تواترا في العالم الهندي ـ الاوروبي . من المعلوم ان الاسرة الواسعة تتألف من عدة أقرباء كلالة*، اجتمعت بقصد الاستثمار المشترك، محتفظة في الوقت نفسه بحرية معينة بما يتعلق بالمصاهرة . وهذا الشرط الاخير هام ، اذ لو كانت الاسرة الواسعة ، بصفتها تلك ، شبيهة بشركاء في منظومة مقايضة زواجية (مثلا ، الاسرة أ تأخذ زوجاتها حصرا من ب، وب من جـ ، الخ .) لالتبست مع العشائر .

هذا التمييز بين الاقرباء الكلالة داخل الاسرة الواسعة ، مضمون في المنظومات الهندية ـ الاوروبية بطرق عديدة . بعض هذه المنظومات ، ويمكن دراستها في الهند ، يسن قاعدة زواج تفضيلية ، تطبق على السلالة البكر فقط ، باعتبار السلالات الاخرى تتمتع باستقلال اكبر ، قد يفضي الى حد الاختيار الحر ، مع مراعاة الدرجات المحرمة .
وتتسم منظومة السلافيين القدماء ، كما تتسنى اعادة تشكيلها ، بسمات

---

* اي خطوط قرابة (او سلالة جانبية) .

فريدة توحي بأن « السلالة النموذجية » (أي الوحيدة ، في الاسرة الواسعة ، الخاضعة لقاعدة زواجية صارمة) قد استطاعت أن تكون ماثلة على محور النسب الابوي ، نظرا لانتقال عبء الخضوع الى القاعدة التفضيلية ، في كل جيل ، من سلالة الى أخرى . ومهما تنوعت الاوضاع تبقى هنالك سمة مشتركة ، هي : عدم التزام السلالات المختلفة التي تشكل كل اسرة ، في البنيات الاجتماعية القائمة على الاسرة الواسعة ، بقاعدة زواج متجانسة . بعبارة أخرى ، ان هذه القاعدة ، المفروضة ، تشتمل دائما على استثناءات عديدة . واخيرا ، ان منظومات القرابة الهندية الاوروبية تستعمل الفاظا قليلة جدا ، مرتبة في منظور ذاتي : تصور علاقات القرابة بالنسبة للشخص ، وصياغة الالفاظ بمزيد من الغموض والندرة اللذين يسمحان بتطبيقها على أقرباء بعيدين . فالفاظ الاب والام والابن والبنت والاخ والاخت ، مثلا ، تنطوي على دقة نسبية . بينما الفاظ العم والعمة والخال والخالة مرنة جدا . وفيما وراء ذلك لا تتوفر الفاظ اخرى . وبذلك تكون المنظومات الهندية ـ الاوروبية منظومات ذاتية .

ننتقل الآن الى بحث المنطقة الصينية ـ التيبتية . في هذه المنطقة طرازان متجاوران من قواعد الزواج . احدهما يطابق الطراز الموصوف أعلاه ، للمنطقة الهندية ـ الاوروبية ، والثاني هو ، في شكله الابسط ، زواج مقايضة ، أي حالة خاصة من الطراز السابق . فهو لا يعمل بعدد غير معين من الجماعات ، بل بعدد زوجي : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ نظرا لتجمع المقايضين دائما اثنين فاثنين .

واما التنظيم الاجتماعي فيتميز بأشكال عشيرية ، بسيطة او معقدة . الا أن التعقيد لم يحصل قط بطريقة عضوية (كما هو الشأن في الاسر الواسعة) . بل ينتج هذا التنظيم ، آليا ، من تفرع العشائر الى سلالات ، اي امكان ازدياد العناصر كميا ، مع محافظة البنية على بساطتها .

واخيرا ، تشتمل منظومات القرابة ، غالبا ، على الفاظ كثيرة . فهي تعد بالمئات ، في المنظومة الصينية ، فضلا عن امكان وضع الفاظ جديدة ،

دائما ، من خلال تركيب الالفاظ الاولية . ووصف درجات القرابة ، قريبها وبعيدها ، يتم بالدقة ذاتها . وبهذا المعنى ، نكون امام منظومة موضوعية تماما . من هنا هذا الاختلاف بين منظومتي القرابة الصينية والاوروبية ، الذي لايوجد بين منظومات القرابة الاخرى ، وقد لاحظ كروبر هذا الاختلاف قبل مدة طويلة .

اذا ، نحن مساقون الى النتائج التالية . بساطة البنية الاجتماعية (قواعد الزواج) في المنطقة الهندية ـ الاوروبية ، الى جانب وفرة العناصر (التنظيم الاجتماعي) وتعقيدها ، المعدة للمثول في البنية . وتعقيد البنية، في المنطقة الصينية ـ التيبتية ، بسبب تجاور طرازين من قواعد الزواج او اندماجهما ، الى جانب بساطة التنظيم الاجتماعي العشيري او المعادل. والتعبير ، من جهة أخرى ، عن التقابل بين **البنية والعناصر** ، على مستوى المصطلحات اللغوية ، بسمات متناقضة ، بما يخص الهيكل (**الذاتي** او **الموضوعي**) والالفاظ (**عديدة** أو **قليلة**) على السواء .

عندما نصف البنية الاجتماعية على هذه الصورة ، افلا نستطيع ، في الاقل ، الدخول في حوار مع اللغوي ؟ أبرز رومان جاكوبسون ، خلال جلسة سابقة ، السمات الاساسية للغات الهندية ـ الاوروبية . فلاحظ فيها تفاوتا بين الشكل والجوهر ، واستثناءات عديدة من القواعد ، وحرية كبيرة في اختيار وسائل التعبير عن الفكرة الواحدة ... افلا تشبه هذه السمات تلك التي ذكرناها بصدد البنية الاجتماعية ؟

لتحديد العلاقات بين اللغة والثقافة تحديدا ملائما ، يبدو انه يجب استبعاد فرضيتين في الحال : الفرضية القائلة بعدم امكان وجود اية علاقة بين المنظومتين ؛ والفرضية العكسية القائلة بوجود علاقة متبادلة كلية بينهما على جميع المستويات . في الحالة الاولى ، نكون امام صورة عقل بشري غير واضح ، ومقطع ، ومقسم الى حجرات وطوابق يتعذر الاتصال بينها ، وهو وضع غريب للغاية وليس له اية علاقة بما يشاهد في مجالات الحياة النفسية الاخرى . ولكن ، لو كان الاتصال مطلقا بين

اللغة والثقافة ، للاحظ ذلك اللغويون والانتروبولوجيون ولما وجدنا هنا لمناقشته . اذا ، انطلق في دراستي من وضع وسط ، هو : امكان كشف بعض المستويات ، والمقصود ، في رايي ، العثور على ماهية هذه الجوانب ومكان هذه المستويات . والانتروبولوجيون واللغويون مدعوون للتعاون على القيام بهذا العمل . على ان اكتشافاتنا المحتملة لن تفيد الانتروبولوجيا ، كما لن تفيد علم اللغة ، كما نتصورهما الآن ، بل ستفيد علما قديما جدا ، وجديدا جدا في آن واحد ، اي **انتروبولوجيا** بالمعنى العريض ، معرفة الانسان معرفة تضم مناهج مختلفة وعلوما متنوعة ، وتكشف لنا ، ذات يوم ، الاسرار التي تحرك هذا الضيف الحاضر هنا ، بدون دعوة ، الا وهو : الفكر البشري .

الفصل الخامس

ملحق بالفصلين الثالث والرابع[1]

كتب غورفيتش مقالا في عدد من دفاتر علم الاجتماع الدولية ، خصص لي قسما منه ، وظهر في العدد نفسه مقال آخر بقلم هودريكور وغرانيه ، اكثر متانة وادق تلوينا[2] . ولو انهما اطلعا على مقالي عن العلاقات بين اللغة والمجتمع ، قبل كتابة نصهما لتوصلنا الى الاتفاق بصورة أسهل . في الواقع ، يؤلف هذان المقالان كلا ، لان الثاني يرد على الاعتراضات التي اثارها نشر المقال الاول في الولايات المتحدة . وهذا ما دعاني الى جمعهما في هذا الكتاب[3] .

على انني أقر لهما بتردد عبارة المقالين أحيانا . ولعل مسؤوليتي عن الاخطاء التي يرتكبانها بصدد افكاري أكبر من مسؤوليتهما . والمأخذ الرئيسي الذي آخذه عليهما هو انهما تبنيا موقفا وجلا للغاية .

يبدو أن القلق قد استبد بهما من تطور علم اللغة البنيوي تطورا سريعا ، فراحا يشيعان التفريق بين علم اللسان و علم اللغة ٠ الاول ، في رأيهما ، « أشمل من الثاني ، ولكنه لا يتضمنه ، بل يتطور على مستوى مختلف ، ولا يستعملان كلاهما التصورات والمناهج التي يستعملها علم

(1) غير مطبوع (١٩٥٦) .

(2) هودريكور وغرانيه ، علم اللغة وعلم الاجتماع ، دفاتر علم الاجتماع الدولية ، ج ١٩ ، ١٩٥٥ .

(3) الفصلان الثالث والرابع .

اللغات » . ذلك صحيح الى حد ما ؛ غير أن التمييز يبرر بالاحرى حق الاتنولوجي في التوجه مباشرة الى علم اللسان ، عندما يدرس (كما يقول المؤلفان على نحو رائع) «مجموعة منظومات الاتصالات الواقعية او الممكنة، » وهذه «المنظومات الرمزية غير منظومة اللغة»، التي تشتمل على «مجالات الاساطير والطقوس والقرابة ، التي يمكن اعتبارها لغات خاصة بعددها »(٤) . وعندما يتابع المؤلفان قولهما : « وبهذه الصفة ، تستحق هذه المنظومات ، بدرجات متفاوتة ، تحليلا بنيويا شبيها بالتحليل الذي ينطبق على منظومة اللغة . وبهذه الروح نفهم دراسات ليفي — ستروس الرائعة عن « منظومات القرابة » التي عمقت مسائل اشد تعقيدا ووضحتها » (٥) ، اكتفي بهذا الاستحسان ، لانني لم احاول قط القيام بشيء آخر أو توسيع المنهج الى مجالات أخرى .

بيد انهما يحاولان أن يستعيدا بيد ما يمنحانه بالاخرى . ذلك ان «تفسير المجتمع في جملته بمقتضى نظرية تواصل عامة» يعني ، في رايهما، « رد المجتمع أو الثقافة الى اللغة على نحو مضمر (واحيانا بصورة معلنة)» (ص ١١٤) . وهو ماخذ صيغ هنا صياغة مغفلة ، ولكنه وجه لي فيما بعد على نحو صريح : « السيد ليفي — ستروس يطرح مسالة وحدة اللغة والمجتمع طرحا واضحا ويبدو انه يحلها بالايجاب » (ص ١٢٦) . على أن صفة « الاعمق » التي أستعملها لا تستبعد وجود جوانب اخرى ذات قيمة تفسيرية أدنى ؛ يرتكب المؤلفان هنا الخطأ ذاته الذي وقع فيه غورفيتش : ذلك أنهما يتصوران طموح المنهج البنيوي ، المطبق على الاتنولوجيا ، الى بلوغ معرفة تامة عن المجتمعات ، الامر الذي قد يكون مستحيلا . نحن نريد فقط استخلاص ثابتات متواترة في أمكنة اخرى وازمنة أخرى ، من ثروة وتنوع تجريبيين سيتجاوزان دائما ما نبذله من جهود في الملاحظة والوصف . واذ نتصرف على هذه الصورة ، نفعل كما يفعل اللغوي ، والتمييز الذي نحاول الابقاء عليه بين دراسة لغة

---

(٤) مصدر مذكور ، ص ١٢٧ .

(٥) ص ١٢٧ .

خاصة ودراسة اللغة يبدو واهنا جدا . « ان استمرار تزايد عـدد القوانين التي نكتشفها تضع في المكان الاول « مسألـة القواعد الكليـة التي تؤسس منظومة اللغاتالفونولوجية . . . لانالكثرة المزعومة لعناصرها الفوقية وهمية جدا . » في الواقع ، « تكمن قوانين العلاقات التضمينية ذاتها تحت جميع لغات العالم ، من الناحيتين السكونية والحركية على السواء . »(٦) اذا ، لا تفضي دراسة لغة ما حتما الى علم اللغة العـام فحسب ، بل تقودنا كذلك بالحركة نفسها ، فيما وراء هذا العلم ، الى بحث جميع اشكال التواصل : « البنيات الفونولوجية ، كسلالم الانغام ، تشكل تدخلا من الثقافة في الطبيعة ، وحيلة تفرض قواعد منطقية على المجموعة الاتصالية الصوتية »(٧) .

بدون ردّ المجتمع أو الثقافة الى اللغة ، يمكن البدء بهذه « الثورة الكوبرنيقية » (كما يقول هو دريكور وغرانيه) التي ستكمن في تفسـير المجتمع ، في جملته ، تبعا لنظرية التواصل . والمحاولة ممكنة ، منذ اليوم ، على ثلاثة مستويات : ذلك لان قواعد الزواج والقرابة تصلح لتامين انتقال النساء بين الجماعات ، مثلما تصلح القواعد الاقتصادية لتأمين انتقال الاموال والخدمات ، والقواعد اللغوية لانتقال معاني الآثار ومغـازيهـا .

أشكال التواصل الثلاثة المشار اليها هي ، في الوقت نفسه ، أشكال مقايضة ، تقوم بينهـا بعض العلاقات على نحو ظاهر (لان العـلاقات الزواجية تترافق باعانات اقتصادية ، وأن اللغة تتدخل على جميـع المستويات) . وعلى ذلك ، يصح البحث عن وجود تشابهات بينها ، وعن ماهية المميزات الشكلية لكل طراز على حدة ، والتحولات التي تسمـح بالانتقال من طراز الى آخر .

---

(٦) ر. جاكوبسون و م. هاليه ، مبادىء اللغة ، ١٩٥٦ ، ص ص ٢٧ و ٢٨ ، ١٧ ، وأماكن متفرقة من الكتاب .

(٧) مصدر مذكور ، ص ١٧ ، وفي مكان آخر : « يجب اكمال دراسة ثابتات البنية الفونولوجية للغة ما ببحث الثابتات الشاملة لبنية اللغة الفونولوجية » (ص ٢٨) .

ان صياغة المسألة هذه ، وانا من صاغها(8) ، تظهر ضعف النقد الذي وجهه غورفيتش الي . فأنا ، في رأيه ، اعتبر « الانتقال ، مصدر الحياة المشتركة ، هو الكلام قبل كل شيء . » (ص ١٦) ان البحث في اللغة عن نموذج منطقي يساعدنا ــ لكماله ووضوحه ــ في فهم بنية اشكال الانتقال الاخرى ، لا يعادل قطعا اعتبار هذا النموذج اصلا لهذه الاشكال .

بيد أن المجتمع يشتمل على شيء آخر غير المبادلات الزواجية والاقتصادية واللغوية . ففيه كذلك هذه الالسن التي يعترف هودريكور وغرانيه بوجودها وشبهها باللغة نفسها ، وهي : الفن والاساطير والطقوس والدين ، التي عرضت لها قديما أو مؤخرا(9) . وفيه أخيرا ، عدد من العناصر ، التي يتعذر تركيبها الآن ، نظرا لطبيعتها أو بسبب نقص معارفنا . وهي العناصر التي نلتمسها لصالح نوع من التصوف أجهله ، لانني اعتبر هودريكور وغرانيه ، على الرغم من المظاهر ، أسيرا نوع من ميتافيزياء التاريخ . ويبدو لي الاحتفاظ بهذه المستويات الستراتيجية ، التي تكلمت عنها ، كموضوع لدراستنا ، أمرا على جانب كبير من الخصب ليس لانها الوحيدة ، أو لان باقي المستويات يختلط معها ، بل لانها الوحيدة التي تسمح ، في حالة العلم الحاضرة ، بادخال طرق محاكمة دقيقة في علومنا .

وعلى ذلك فأنا ارفض الخيار الاحراجي الذي يعرضه المؤلفان : عدم وجود المجتمع كمجموعة ، وتكونه من تجاور منظومات يتعذر تبسيطها ؛ أو تعادل جميع المنظومات المدروسة ، وتعبير كل منها بأسلوبه عن جملة الاجتماعي (مصدر مذكور ، ص ١٢٨) . وكنت أجبت على ذلك مقدما في مقال صدر في عام ١٩٥٣ ، لم يقرأه نقادي : « لتحديد

---

(8) ر. الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب .

(9) الفن ، الفصل ١٣ ؛ الاسطورة ، الفصلان ١٠ و ١١ ؛ الطقوس ، الفصل ١٢ ، من هذا الكتاب .

العلاقات بين اللغة والثقافة تحديدا ملائما ، يبدو لي أنه ينبغي استبعاد فوضيتين في الحال . الفرضية القائلة بعدم وجودابة علاقة بين المنظومتين؛ والفرضية العكسية القائلة بوجود علاقة متبادلة تامة على جميع المستويات ... اذا ، تستند فرضيتي الى وضع وسط ، هو امكان كشف بعض العلاقات المتبادلة بين بعض الجوانب وعلى بعض المستويات، والمقصود ، في راينا ، هو العثور على ماهية هذه الجوانب ومكان هذه المستويات » (١٠) .

لو اودنا وضع سلسلة من التطابقات ، حدا لحد ، بين اللغة والثقافة المعتبرة كمجموعة المعطيات المتعلقة بمجتمع محدد ، لارتكبنا خطأ منطقيا قد يقدم حجة أبسط وامتن من الحجج التي قدمها هودريكور وغرانيه : فالكل ، في الواقع ، لا يعادل الجزء . أفلا يعتبر هذا الخطأ في المحاكمة ، احيانا ، من فعل مذهب « ما وراء علم اللغة » الامريكي ، الذي يحاول هودريكور وغرانيه أن يحشراني فيه على نحو مفرض ؟ هذا ممكن . ولكن الكلمة شاعت ، ان صح ظني ، وشاع الامر ، في الولايات المتحدة ، بعد كلمتي في مؤتمر المستمركين الدولي ، المنعقد في نيويورك في عام ١٩٤٩(١١)، التي كانت تبحث عن الهامها في مكان آخر(١٢) . والمآخذ التي أخذتها على المذهب المذكور المزعوم تتناول الناحية التقنية وتقع على صعيد آخر . وخطأ وورف وتلامذته ناجم عن مقارنة معطيات بنيوية معدة على نحو جيد ، اسفر عنها تحليل تمهيدي ، بملاحظات اتنوغرافية تقع على مستوى تجريبي ، أو على صعيد تحليل ايديولوجي ، ينطوي على تقطيع الواقع الاجتماعي تقطيعا كيفيا . فهم يقارنون على هذه الصورة مواضيع مختلفة في طبيعتها ويجازفون في الانتهاء الى بدهيات أو فرضيات ضعيفة .

بيد أن هودريكور وغرانيه يقعان في الخطأ ذاته عندما يكتبان : « ان

---

(١٠) الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(١١) الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(١٢) في بعض مقالات سابير ، مثلا ؛ سابير ، نصوص مختارة ، ١٩٤٩ .

موضوع علم اللغة مؤلف من بعض اللغات (بمعنى هذه الكلمة العادي : اللغة الفرنسية ، اللغة الانجليزية ...) . والمواضيع القابلة للمقارنة ، في علم الاجتماع ، قد تكون ما يسمى المجتمعات او البنيات الاجمالية (امة ، شعب ، قبيلة ، الخ .) . في الواقع ، يجب أن يكون الموضوع الذي نريد دراسة طبيعته مستقلا تماما عن المواضيع الاخرى»(١٣) . على اننا ضائعون ، في هذه الحالة ، وأن النقد لا يجد اي عناء في الانتصار . وانا اقترح شيئاً آخر في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب . موضوع التحليل البنيوي المقارن لايقوم على اللغة الفرنسية ، او الانجليزية ، بل على عدد معين من البنيات التي يستطيع العالم اللغوي الوصول اليها بدءا من هذه المواضيع التجريبية ، مثل بنية اللغة الفرنسية الفونولوجية أو بنيتها النحوية ، أو المعجمية ، أو حتى بنية الكلام ايضا . ولست اقارن بهذه البنيات المجتمع الفرنسي ، ولا حتى بنية المجتمع الفرنسي ، كما يتصور غورفيتش (اذ يتصور ان المجتمع بصفته هذه يملك بنية) ، بل عددا معينا من البنيات ، انا بصدد البحث عنها حيث يمكن العثور عليها ، اي في : منظومة القرابة ، والايديولوجية السياسية ، والميتولوجيا ، والطقوس ، والفن ، ومدونة التهذيب ، و — لماذا لا ؟ — المطبخ . وانما بين هذه البنيات ، التي هي عباراتجزئية — ولكنها ممتازة بالنسبة للدراسة العلمية — عن هذا المجموع المسمى المجتمع الفرنسي ، أو الانجليزي ، أو غيره ، ابحث عن وجود بعض الخصائص المشتركة . لان المقصود ، حتى هنا ، ليس إقامة مضمون أصيل مكان آخر ، ولا رد هذا الى ذاك ، بل معرفة ما اذا كانت الخصائص الشكلية تعرض فيما بينها بعض التشابهات وماهية هذه التشابهات ، أو بعض التناقضات وماهية هذه التناقضات ، أو بعض العلاقات الجدلية التي يعبر عنها بشكل تحولات . ولست اجزم بأن مثل هذه المقارنات ستكون غنية ، بل بأنها ستكون كذلك احيانا ، وان هذه الالتقاءات ستكون على اهمية بالغة لفهم وضع هذا المجتمع بالنسبة

---

(١٣) مصدر مذكور ، ص ١٢٦ .

لمجتمعات اخرى من الطراز نفسه ، ولفهم القوانين التي تحدد تطوره في الزمان .

وها هو مثال مختلف عن الامثلة الواردة في المقالين موضوع البحث. ذلك انه يبدو لي ، على غرار اللغة ، امكان تحليل مطبخ مجتمع ما الى عناصر مكونة قد تسمى في هذه الحالة « وحدات ذوقية » ، مرتبة حسب بعض بنيات التقابل والعلاقة المتبادلة . وعندئذ ، قد يتسنى تمييز المطبخ الانجليزي من المطبخ الفرنسي بواسطة ثلاث تقابلات : **داخلي المنشا / خارجي المنشا** (اي مواد أولية وطنية او مستوردة) ؛ **مركزي/ محيطي** (أساس الوجبة والحواشي) ؛ **مميز/غير مميز** (اي طيب المذاق أو عديم الطعم) . ونحصل بذلك على جدول تطابق فيه اشارتا (+) و (—) الخاصة الملائمة أو غير الملائمة لكل تقابل في المنظومة المدروسة :

	المطبخ الانجليزي	المطبخ الفرنسي
داخلي المنشا / خارجي المنشأ	+	—
مركزي / محيطي	+	—
مميز / غير مميز	—	+

بعبارة اخرى ، يؤلف المطبخ الانجليزي اطباق الوجبة الرئيسة من منتجات وطنية محضرة بطريقة عديمة الطعم ويحيط هذه الاطباق الرئيسة بمستحضرات ذات اساس خارجي تتميز فيه القيم الفرقية تميزا شديدا (شاي ، كعك بالفواكه ، مربى البرتقال ، خمر برتغالي) . وبالعكس يصبح التقابل **داخلي المنشا/خارجي المنشا** ، في المطبخ الفرنسي، ضعيفا جدا، أو يضمحل، وتوجد بعض الوحدات الذوقية المتميزة أيضا، والمنسقة فيما بينها ، في الموقعين المركزي والمحيطي على السواء .

هل ينطبق هذا التعريف كذلك على المطبخ الصيني ؟ نعم ، اذا اقتصرنا على التقابلات السابقة ، ولا ، عند دخول تقابلات اخرى مثل **حامض / حلو** ، القاصرين بالتبادل على المطبخ الفرنسي على خلاف

المطبخ الصيني (والالماني) ، والأخذ بعين الاعتبار كون المطبخ الفرنسي تزمنيا (نظرا لعدم استخدام التقابلات نفسها في مختلف لحظات الوجبة؛ مثل المقبلات الفرنسية المبنية على تقابل : **تحضير أعلى / تحضير أدنى**، من طراز : اللحوم المجففة / خضار نيئة ، التي لا تقدم الى جانب الاطباق التي تليها) وكون المطبخ الصيني متصورا في منظومة متزامنة ، اي ان التقابلات نفسها صالحة لتأليف جميع أقسام الوجبة (التي يمكن تقديمها لهذا السبب ، دفعة واحدة) . ولعله ينبغي التماس تقابلات اخرى للوصول الى بنية شاملة ؛ من ذلك التقابل ، بين الشواء والمسلوق ، الذي يقوم بدور كبير في المطبخ القروي داخل البرازيل (**فالشواء** هو الطريقة الشهوانية ، **والمسلوق** هو الطريقة الغذائية ، القاصرتان بالتبادل على تحضير اللحوم) . وثمة اخيرا بعض التنافرات ، التي تتيقظ في الجماعة الاجتماعية وتملك قيمة معيارية : **غذاء مسخن / غذاء مرطب، مشروب لبني / مشروب كحولي ؛ فاكهة خضراء / فاكهة متخمرة ، الخ** .

يحسن التساؤل ، بعد معرفة هذه البنيات الفرقية عما اذا كانت تنتمي الى المجال المدروس انتماء خاصا ، او انها تظهر (متحولة في الغالب) في مجالات أخرى من مجتمع واحد أو مجتمعات مختلفة . فاذا كانت مشتركة بين عدة مجالات ، سيحق لنا الاستنتاج اننا توصلنا الى قيمة هامة للمواقف اللاشعورية للمجتمع ، او للمجتمعات موضوع البحث .

لقد تعمدت اعطاء مثال قليل الاهمية ، نظرا لاستعارته من مجتمعات معاصرة . بيد أن السيدين هودريكور وغرانيه ، المستعدين احيانا ، على مايبدو ، للتسليم بقيمة طريقتي بالنسبة الى المجتمعات البدائية ، يحاولان تمييز هذه الاخيرة تمييزا جذريا من مجتمعات اشد تعقيدا ، ويريان تعذر فهم المجتمع الاجمالي في هذه الحالة الاخيرة . وعليه فقد اثبت ان الامر لايتعلق ابدا بفهم المجتمع الاجمالي (لتعذر تحقيق هذا المشروع ، في جميع الاحوال) بل بتمييز بعض المستويات المتشابهة فيه، والتي تصبح بذلك ذات دلالة . وان تكون هذه المستويات اكثر في المجتمعات العصرية الكبيرة منها في قبائل بدائية صغيرة ، ودراسة كل

منها على حدة اصعب مما هو عليه الحال في هذه القبائل ، فانا اوافق على ذلك . إلا ان الاختلاف هو في الدرجة لافي الطبيعة . وصحيح أيضا ان الحدود اللغوية في العالم الحديث الغربي نادرا ماتتطابق مع الحدود الثقافية ، غير أن العقبة ليست منيعة . فعوضا عن مقارنة بعض جوانب اللغة وبعض جوانب الثقافة ، سنقارن جوانب اللغة والثقافة الفرقية في مجتمعين ، او مجتمعين فرعيين ، يشتركان في احداهما دون الاخرى . وسنتساءل، هكذا ، عما اذا كان ثمة علاقة متبادلة بين طريقة السويسريين أو البلجيكيين في تكلم اللغة الفرنسية وبعض الخصائص الاخرى التي تبدو أنها خاصة بهذه المجتمعات عند مقارنتها بخصائص مجتمعنا المناظرة ، كما لا اقبل التأكيد القائل باشتمال الوقائع الاجتماعية على بعد مكاني ، في حين ان اللغة لاتكترث بعدد الافراد الذين يتكلمونها . وأرى ، بالعكس ، انه يمكن أن نفترض بصورة قبلانية انه يجب على « اللغات الكبيرة » و « اللغات الصغيرة » اظهار مساحة المناطق التي تسود عليها ، ووجود مناطق لغوية اصغر على حدودها ، في آن واحد ، وذلك في بنياتها وفي ايقاع تطورها .

يرجع مايشتمل عليه مقال هودريكور وغرانيه من سوء فهم الى خطئين ، يكمن احدهما في الاسراف في مقارنة وجهة نظر التزمن بوجهة نظر التزامن ، والثاني في حفر هوة بين اللغة ، التي قد تكون كيفية على جميع المستويات ، والوقائع الاجتماعية الاخرى التي لايمكن ان تتسم بالطابع نفسه . ومايدهش في الامر هو أن المؤلفين تجاهلا ، من أجل عرض هذه التأكيدات، مقال رومان جاكوبسون، **مبادىء الفونولوجيا التاريخية**(١٤) ومقال اميل بنفينيست ، الذي لايقل عنه أهمية ، عن مبدأ سوسور لطبيعة الرمز اللغوي الكيفية (١٥) .

---

(١٤) ر. جاكوبسون ، مذكور في : ن. تروبتسكوي ، مبادىء الفونولوجيا ، ترجمة فرنسية ، باريس ١٩٤٩ ، ص ص ٣١٥ – ٣٣٦ .

(١٥) بنفينيست ، طبيعة الرمز اللغوي ، في « الاعمال اللغوية » ، مجلد ١ ، ع١، ١٩٣٩ .

يجزم المؤلفان ، بصدد النقطة الاولى ، بأن التحليل البنيوي يسجن اللغوي او الاتنولوجي في المنظومة اللغوية المتزامنة . وقد يؤدي ، هكذا، الى « وضع منظومة لكل حالة من الحالات المدروسة ، يتعذر تحويلها بما يلائم الحالات الاخرى ، » ومن ثم الى « نفي تاريخ اللغة وتطورها .» وقد يقود الافق التزامني المحض الى هذا المفهوم الضعيف القائل بضرورة اعتبار تفسيرين فونولوجيين لواقع صوتي واحد متساويين في الصحة .

هذا المأخذ يمكن ان يؤخذ على بعض الوضعيين الامريكيين الجدد ، وليس على البنيويين الاوروبيين . غير أن هودريكور وغرانيه يقعان هنا في غموض خطير : ذلك أن القول بصلاحية تفسيرين بالتساوي لعرض وقائع واحدة ، في حالة المعارف الراهنة ، هو موقف سليم في بعض مراحل البحث العلمي . وكذلك كان وضع الفيزياء حتى القرن العشرين (وقد يبقى كذلك) . والخطأ يكمن ليس في الاعتراف بهذه الظروف عند وجودها ، بل في الاكتفاء بها ، وعدم محاولة تجاوزها . وعليه ،فالتحليل البنيوي يقدم الآن الوسيلة للتخلص من ذلك ، بمبدأ الحل الوحيد الذي اقتبسه جاكوبسون من الفيزيائيين واستمر في استخدامه ، الى جانب بعض المبادىء الاخرى ، وهو : ان مايمكن انجازه بكثير من الاشياء ، من العبث أن نفعله بكثير منها . وهو مبدأ يزجنا في اتجاه يعارض اتجاه الذرائعية والصورية والوضعية الجديدة ، اذ أن الجزم بأن اكثر التفسيرات اقتصادا هو اقربها الى الحقيقة ، يستند في التحليل الاخير، الى الوحدة المفترضة لقوانين العالم وقوانين الفكر .

على اننا نعرف ، منذ مقال جاكوبسون ، أن التقابل بين التزمن والتزامن وهمي جدا ، وجيد فقط في مراحل البحث التمهيدية . ويكفي الاستشهاد به :«أن اعتبار السكوني والتزامني مترادفين خطأ كبير .وإن المقطع السكوني وهم : ذلك أنه عبارة عن طريقة علمية مساعدة ، وليس شكلا خاصا من اشكال الوجود . وفي وسعنا دراسة حساسية فيلم من خلال منظور تزمني ومنظور تزامني على السواء : الا أن مظهر الفيلم التزامني ليس مماثلا لصورة منفردة مأخوذة منه . ان ادراك الحركة

ماثل كذلك في المظهر التزامني . وكذلك الشأن بالنسبة الى اللغة . »
ثم هذا ، مما يجيب اجابة مباشرة على الاعتبارات الشيقة بذاتها ــ التي عرضها المؤلفان حول تطور اللغة الفرنسية المحلية : « إن المحاولات المبذولة لمطابقة **المنظومة التزامنية وعلم السكون ومجال تطبيق الغائية من جهة ، والتزامن وعلم القوى** ومنطقة **السببية الآلية ، من جهة أخرى ، تقلص نطاق التزامني على نحو جائر ، وتجعل** من علم اللغة التاريخي كتلة من الوقائع غير المتجانسة ، وتخلق وهما ، سطحيا ومضرا ، بوجود هوة بين مسائل التزامني والتزمني . » (١٦)

ويكمن خطأهما الثاني في مقارنة اللغة ــ التي تضعنا « أمام عسف مزدوج » ، عسف الكلمة بالنسبة للدال ، وعسف مدلول المفهوم بالنسبة للموضوع المادي الذي تدل عليه ــ مقارنة صارمة بالمجتمع الذي يحافظ **هو الآخر ، على « علاقة مباشرة ... بالطبيعة ... في عدد كبير من الحالات ، »** (١٧) مما قد يقيد نزعتها الرمزية .

إنني اكتفي بهذا التحفظ : « عدد كبير من الحالات ، » وأؤكد أن اهتمامي يتجه على وجه التحديد الى الحالات الاخرى . بيد أنني سأقف لحظة عند تأكيد المؤلفين الضمني لانه يبدو لي من أخطر التأكيدات الممكنة .

لقد تساءل بنفينيست ، منذ ١٩٣٩ ، ما اذا كان اللغوي لايصبح ذات يوم قادرا على التصدي بفائدة الى مسألة الاتفاق بين الفكر والعالم الميتافيزيائية . اذا كان يجدر اهمال هذه المسألة في الوقت الحاضر ، فقد ينبغي العلم مع ذلك بأن « افتراض العلاقة بأنها كيفية هو بالنسبة للغوي طريقة لاتقاء هذه المسألة ... (١٨) » يستمر السيد هودريكور (العضو اللغوي في الفريق) في وضع الدفاع ، ولكنه ، بصفته كاتنوغرافي

---

(١٦) ر. جاكوبسون، مصدر مذكور ، ص ص ٣٣٣ ــ ٣٣٤ ، ٣٣٥ ــ ٣٣٦ .

(١٧) هودريكور وغرانيه ، مصدر مذكور ، ص ص ١٢٦ ــ ١٢٧ .

(١٨) بنفينيسنت ، مصدر مذكور ، ص ٢٦ .

وتكنولوجي ، يعرف حق المعرفة ان التقنية ليست طبيعية وأن اللغة ليست كيفية الى الحد الذي يقول به .

حتى الحجج اللغوية المذكورة تأييدا لهذه المقارنة ليست مرضية . فهل تنتج عبارة pomme de terre (بطاطا) حقا من اصطلاح كيفي « يدل على شيء ليس pomme (تفاحة) وليس ترابا ، » وهل يتضح الطابع الكيفي للتصور عندما نعلم أن الانجليزية تسمى البطاطا potato ؟ في الواقع ، ان الاختيار الفرنسي لتعبير أوحت به اعتبارات تعليمية الى حد كبير ، يعكس الشروط التقنية والاقتصادية الخاصة جدا ، التي حددت قبول هذا الناتج الغذائي نهائيا في بلادنا . ويعبر كذلك عن الاشكال الشفهية المستعملة في البلدان التي استوردت النبتة منها . وأخيرا ، اذا لم يكن حل Pomme de terre ضروريا ، فقد كان على الاقل مفتوحا أمام اللغة الفرنسية ، لان كلمة Pomme (تفاحة) التي دلت في البدء على كل ثمرة مكورة ذات بذور أو نواة ، كانت ذات مردود وظيفي كبير تؤكده التشكيلات السابقة مثل : تفاحة الصنوبر ، تفاحة البلوط ، تفاحة السفرجل ، تفاحة الرمان ، تفاحة البرتقال ، الخ . فهذا الاختيار ، الذي تتجلى فيه الظاهرات التاريخية والجغرافية والسوسيولوجية في آن واحد مع النزعات اللغوية البحتة ، هل يمكن اعتباره اختيارا كيفيا حقا ؟ نقول بالاحرى ان لفظ pomme de terre لم يفرض على اللغة ، بل وجد كأحد الحلول الممكنة (معطيا كمقابل pomme de l'air المتواتر جدا في لغة الطهاة ، بدلا من pomme vulgaire ، للدلالة على ثمار الاشجار ، الشائع في اللغة الفرنسية القديمة) . فالحل ناتج عن اختيار بين ممكنات موجودة قبلا .

اللغة الجزافية على صعيد المفهوم، قد تكون كذلك على صعيد الكلمة: « لاتوجد ... أية علاقة واضحة بين لفظ كلمة والمفهوم الذي تمثله . فأية علاقة توجد مثلا بين اطباق الشفتين في بداية ونهاية كلمة Pomme وبين الثمرة المكورة التي نعرفها ؟ (١٩) »

(١٩) هودريكور وغرانيه ، مصدر مذكور ، ص ١٢٧ .

إن مبدا سوسور ، الذي استند مؤلفانا اليه هنا ، مؤكد على مستوى الوصف اللغوي وحده ؛ فقد قام بدور عظيم في علم اللغات ، اذ ساعد علم الاصوات على التحرر من التفسيرات الميتافيزيائية الطبيعية . بيد انه يمثل لحظة من الفكر اللغوي ، وما ان يحاول ادراك الاشياء من زاوية اشمل ، حتى تتحدد اهميته ، وتتلاشى دقته .

ابسط افكاري فأقول ان العلاقة اللغوية تكون كيفية **قبليا** ، وتكف عن أن تكون كذلك **بعديا** . لايوجد أي شيء **قبليا** ، في طبيعة بعض المستحضرات ذات الاساس اللبني المخمر ، يفرض الشكل الصوتي : fromage ، أو بالاحرى from ، نظرا لاشتراك لاحقة الكلمة age بين كلمات اخرى . وتكفي مقارنة اللفظ الفرنسي froment (اسم آخر للقمح) ذي المضمون الدلالي المختلف ، واللفظ الانجليزي cheese الذي يدل في هذه اللغة على مايدل عليه لفظ fromage (جبن) في الفرنسية بمادة صوتية اخرى . الى هنا يبدو الرمز اللغوي كيفيا .

وبالمقابل ليس من المحقق قطعا أن هذه الاختيارات الصوتية ، الكيفية بالنسبة للدلالة ، لاتؤثر بشكل خفي ، بعد فوات الأوان ، ربما ليس في معنى الكلمات العام ، بل في موقعها في وسط دلالي . وهذا التحديد **بعدانيا** يحصل على مستويين : المستوى الصوتي ومستوى المفردات .

لقد وصفت الاحساسات المتزامنة ودرست مرارا على الصعيد الصوتي . جميع الاطفال وعدد من الراشدين يقرنون الاصوات ، عمليا ، على نحو عفوي ، مع أن معظمهم لايعترفون بذلك : اصوات أو رنين آلات موسيقية بألوان واشكال . وحالاتالتداعي تلك توجد كذلك على صعيد المفردات ، بالنسبة لبعض المجالات ذات البنية المتينة مثل الفاظ التقويم . يبدو ان الاشخاص ، على الرغم من أن الالوان الموحدة ليست واحدة ، دائما بالنسبة لكل صوت ، يضعون ، بالفاظ متغيرة ، منظومة علاقات تطابق ، بطريقة قياسية وعلى صعيد آخر ، الخصائص الفونولوجية

البنيوية للغة المدروسة . فالشخص الذي يتكلم الهنغارية كلغة اصلية ، يرى الحروف اللينة بالطريقة التالية : i ، î أبيض ، e اصفر ، é غامق تقريبا ، a ،اسمر فاتح ، à ، اسمر قاتم ، o ازرق قاتم ؛ 'o، أسود ؛ u ، û ، أحمر كالدم الطريء . ويقول جاكوبسون بصدد هذه الملاحظة : « ان التلوينية المتزايدة للالوان موازية للانتقال من أعلى الحروف اللينة الى ادناها ، وان التباين بين الالوان الفاتحة والقاتمة موازٍ للمقابلة بين الحروف اللينة اللهوية والخلفية ، الا بما يتعلق بحروف u حيث يبدو الاحساس غير عادي . والخاصة المزدوجة للحروف اللينة اللهوية المستديرة واضحة تماما : ö ، "o ، اساس ازرق قاتم جدا مع بقع فاتحة ، منتشرة ، ومتناثرة ، ü ، "u ، اساس احمر كثيف ومبقع بالوردي . » (٢٠)

اذا ، لايتعلق الأمر بخصائص تفسر بتاريخ الافراد الشخصي واذواق كل منهم . ذلك أن دراسة هذه الظاهرات لا «يمكن أن تكشف عن بعض جوانب علم اللغة الهامة جدا ، من الناحية السيكولوجية والنظرية » فحسب ، كما يقول المؤلفان المذكوران (٢١) ، بل تقودنا مباشرة الى دراسة « الاسس الطبيعية » للنظام الصوتي ، اي بنية الدماغ . وقد تناول دافيد ماسون المسألة ثانية في عدد لاحق من المجلة نفسه ، وختم تحليله بما يلي : « لعل الدماغ البشري يتضمن خريطة الوان شبيهة ، في جزء منها على الأقل ، من الناحية الطوبولوجية ، بخريطة الترددات الصوتية ، التي يتحتم وجودها فيه ايضا . واذا كان ثمة خريطة دماغية لاشكال الفجوة الفمية كما يقول مارتان جوس ، ... فينبغي ، على مايبدو ، أن تكون تقريبا عكس خريطة الترددات وخريطة الالوان على السواء ... » (٢٢)

---

(٢٠) غلاديس آ. ريشارد ، ور. جاكوبسون ، واليزابيث ويرث ، اللغة والحس المتزامن ، في Word ، مجلد ٥ ، ع٢ ، ١٩٤٩ ، ص ٢٢٦ .

(٢١) مصدر مذكور ، ص ٢٢٤ .

(٢٢) د. ي. ماسون ، الحس المتزامن واطياف الصوت ، الكلمة مجلد ٨ ، ع١ ، ١٩٥٢ ، ص ٤١ .

إذا سلمنا ، اذا ، طبقا لمبدأ سوسور ، بعدم وجود شيء يرصد قبليا بعض مجموعات الاصوات للدلالة على بعض الاشياء ، فان مجموعات الاصوات تلك ، عند تبنيها ، تضفي بعض التلونات الخاصة على المحتوى الدلالي الذي اصبح مرتبطا بها . فقد لوحظ أن الشعراء الانجليز آثروا اختيار الحروف اللينة ذات التردد العالي (من i الى e) للايحاء بالمسحات الشاحبة أو الفاتحة قليلا ، فيما ترتبط الحروف اللينة ذات التردد المنخفض (من u الى a) بالالوان الغنية أو الداكنة (٢٣) . وكان مالارميه يتذمر من اقتران كل من كلمتي jour (النهار) و nuit (الليل) بقيمة صوتية معاكسة لمعناهما . فما ان تسند الفرنسية والانجليزية قيمتين صوتيتين متنافرتين الى اسم غذاء واحد ، حتى يختلف وضع اللفظة الدلالي اختلافا تاما . أما بالنسبة لي ، وقد تكلمت الانجليزية حصرا خلال بعض فترات حياتي ، بدون أن اكون لذلك مزدوج اللغة فان كلمتي fromage و cheese تدلان على شيء واحد (جبنة) ، مع بعض الفروق الضئيلة . الكلمة الاولى تستدعي ثقلا معينا ، ومادة دهنية قليلة الهشاشة ، ومذاقا كثيفا . فهي تصلح للدلالة على مايسميه بائعو الالبان «عجائن دهنية » ؛ اما cheese الهضومة ، والطرية ، والهشة والقليلة الحموضة ، فتحملني في الحال على التفكير في الجبن الابيض . اذا ، فالجبنة « بمعناها » الاولي مختلفة في نظري حسبما افكر بالفرنسية او الانجليزية .

عندما نتأمل في مفردات اللغة بعديا ، اي الموضوعة من قبل ، فان الكلمات تفقد كثيرا من اصطناعها ، لان المعنى الذي نعطيه لها اصبح لايرتبط باتفاق فقط . بل يتعلق ايضا بالطريقة التي تتبعها كل لغة في تقطيع عالم الدلالة الذي تتبعه الكلمة ، ويرتبط بوجود كلمات اخرى للتعبير عن بعض المعاني المتجاورة أو غياب هذه الكلمات . وهكذا ، فلا يمكن أن يكون لكلمتي time (وقت ، زمن ، ...) الانجليزية و temps (وقت ، مدة ، زمن ...) الفرنسية ، معنى واحد في هاتين اللغتين ،

(٢٣) مصدر مذكور .

نظرا لاشتمال الانجليزية على كلمة weather (جو ، طقس) أيضا ، غير الموجودة في الفرنسية . وبالعكس ، توجد chair (كرسي) و armchair (كرسي ذو ذراعين) ، من خلال النظر الى الماضي ، في وسط دلالي أضيق من chair و fauteuil . وكذلك تفسد الكلمات بتماثلاتها الصوتية على الرغم من اختلافات المعاني . فاذا دعي عدد كبير من الاشخاص لتقديم الافكار المتداعية التي تثيرها سلسلة : quintette (خماسية موسيقية) و sextuor (سداسية موسيقية) او septuor (سباعية)، فسأكون بالغ الدهشة في حال اقتصار علاقة هذه الكلمات على عدد الآلات وعدم تأثر معنى quintette ، الى حد ما ، ب quinte (من السعال)، ومعنى Sextuor ب sexe (جنس) (٢٤) ، فيما تفرض كلمة Septuor شعورا زمنيا بسبب التغير المتردد في طبقة صوت المقطع الاول الذي يتمهل المقطع الثاني في حله . ولقد بدأ ميشيل ليريس ، في اعماله الادبية، دراسة هذا التركيب اللاشعوري لمفردات اللغة ، الذي لم نوضع نظريته بعد . وقد نخطىء اذ نرى في ذلك لعبة شعرية ، وليس ، كما في التلسكوب ، ادراكا لظاهرات بعيدة جدا عن الشعور الواضح والفكر العقلاني ، ولكن دورها أساسي في حسن فهم طبيعة الوقائع اللغوية (٢٥).

وهكذا فان السمة الكيفية للعلامة اللغوية عابرة . فما ان تتكون العلامة ، حتى تتحدد قابليتها ، من جهة تبعا لبنية الدماغ الطبيعية ، ومن جهة ثانية بالنسبة لمجموعة العلامات الاخرى ، اي لمجمل عالم اللغة ، الذي يميل الى النظام ميلا طبيعيا .

وكذلك السأن بالنسبة لانظمة المرور ، فقد اعطت لكل من الضوءين الاحمر والاخضر قيمته الدلالية بطريقة كيفية . وربما كان أمكن القيام باختيار معاكس . بيد أن الاصداء الشعورية والنغمات المتوافقة الرمزية للاحمر والاخضر ما كانت لتنعكس على نحو بسيط . ذلك أن الاحمر ،

---

(٢٤) ذلك صحيح جدا بالنسبة لي بحيث يشق علي الا استعمل بالفرنسية لفظ sextette (الاصطلاح اللغوي الانجليزي) ، بسبب اللاحقة المؤنثة حتما .

(٢٥) ميشيل ليريس ، قاعدة اللعب ، ج١ ، ١٩٤٨ ، باريس : ج٢ ، ١٩٥٥ .

في النظام الحالي ، يذكر بالخطر والعنف والـدم ، فيما يذكر الاخضر بالأمل والهدوء ومجرى تطور هادىء كتطور النباتات . ولكن ما الذي قد يحدث لو كان الاحمر اشارة الطريق السالك ، والاخضر اشارةالطريق الممنوع ؟ ربما كان الاحمر سيدرك كدليل على الحرارة البشرية وقابليـة الاتصال ، والاخضر كرمز بارد وسام . اذا ، ربما لا يأخذ الاحمر مكان الاخضر بلا قيد ولا شرط ، والعكس بالعكس . قد يكون اختيار العلامة كيفيا الا انها تحتفظ بقيمة خاصة ، مضمون مستقل يتحد بالوظيفة الدالة نيعدلها . لو عكس التقابل **احمر / أخضر** لاختل مضمونه الدلالي علـى نحو محسوس ، لان الاحمر يبقى الاحمر ، والاخضر يبقى الاخضر ،ليس فقط بصفتهما حافزين حواسيين ، كل منهما مجهز بقيمة خاصة ، بل لانهما كذلك ركنا علم رموز تقليدي تتعذر معالجته بطريقة حرة تماما ، منذ أن يوجد تاريخيا .

وعندما ننتقل من اللغة الى الوقائع الاجتماعية الاخرى ، نستغرب استسلام هودريكور الى الافتتان بمفهوم تجريبي وطبيعي للعلاقات بين البيئة الجغرافية والمجتمع ، على مابذله من جهد للبرهان على الطابـع المصطنع للصلة التي تجمعهما . اثبت قبل قليل أن اللغة ليست كيفية تماما ، الا أن الصلة بين الطبيعة والمجتمع هي كذلك اكثر مما يود المقال موضوع البحث ان يحملنا على الاعتقاد به . فهل ثمة حاجة للتذكير بأن الفكر الاسطوري كله ، والطقوس جميعها، تتألف من اعادة تنظيم التجربة المحسوسة داخل منظومة دلالية ؟ وأن الاسباب التي تحمل مجتمعات مختلفة على اختيار استعمال بعض المنتجات الطبيعية أو استبعادها ، واختيار طرق استعمالها تتعلق ليس فقط بخصائص هذه المنتجـات الجوهرية ، بل بالقيمة الرمزية المسندة اليها أيضا ؟ انني اصرف النظر هنا عن الامثلة التي تفيض بها كتب المتون فأتمسك بحجة واحدة ، غير متهمة بالمثالية ، هي حجة ماركس . ذلك انه يتساءل في كتابـه « نقـد الاقتصاد السياسي » عن الاسباب التي حملت الناس على اختيار المعادن الثمينة كمعايير قيمية . ثم يعدد بعض هذه الاسباب ، التي تتعلق

« بالخصائص الطبيعية » للذهب والفضة ، مثل التجانس ، والتماثل النوعي ، وقابلية القسمة الى اجزاء يمكن توحيدها ثانية بالصهر ، والوزن النوعي المرتفع ، والندرة ، والحركية ، واللاتبدلية ، ويتابع : « ومن جهة أخرى ، ليس الذهب والفضة منتجات فائضة على نحو سلبي وغير ضرورية فحسب ، بل ان خصائصهما الجمالية تجعل منهما ايضا المادة الطبيعية للترف والزينة وحاجات العيد ، باختصار الشكل الايجابي للفائض والثروة . هما ، الى حد ما ، ضوء مجمد استخرج من باطن الارض ؛ ففي الواقع ، تعكس الفضة جميع الاشعة الضوئية في خليطها الاصلي ، ويعكس الذهب اكثر الالوان قوة ، أي اللون الاحمر . بيد أن معنى الالوان هو ، بصورة عامة ، اكثر اشكال المعنى الجمالي شيوعا . وقد كشف جاكوب غريم عن العلاقات الاشتقاقية التي تربط اسماء المعادن الثمينة بالألوان ، في مختلف اللغات الهندية ــ الجرمانية. »(٢٦)

ان ماركس ، اذا ، هو الذي يدعونا الى استخلاص انظمة رمزية كامنة ، في آن واحد ، تحت اللغة وتحت علاقات الانسان بالعالم . «عادة الحياة اليومية هي وحدها التي تحملنا على الاعتقاد بأن اتخاذ علاقة انتاج اجتماعية شكل شيء هو أمر عادي وبسيط . » (٢٧)

ولكن ، ما ان تظهر بعض اشكال الحياة الاجتماعية (الشكل الاقتصادي ، اللغوي ، الخ.) بمظهر علاقات ، حتى يصبح الطريق مفتوحا أمام انتروبولوجيا متصورة كنظرية علاقات عامة ، وأمام تحليل المجتمعات تبعا للسمات الفرقية الخاصة بانظمة العلاقات التي تحدد هذه المجتمعات وهذه الانظمة .

---

(٢٦) كارل ماركس ، نقد الاقتصاد السياسي ، ترجمة ليون ريمي ، باريس ، ١٨٩٩ ، ص ٢١٦ .

(٢٧) مصدر مذكور ، ص ١٤ .

التنظيم الاجتماعي

الفصل السادس

مفهوم القديم في الاتنولوجيا [1]

يبدو أن لفظ « بدائي » قد اتخذ مكانه نهائيا في المعجم الاتنولوجي والسوسيولوجي المعاصر ، على الرغم من عيوبه وانتقاداته المنصفة ، لعدم وجود لفظ أحسن . نحن ندرس ، اذا ، مجتمعات بدائية . ولكن ماهو المقصود بذلك ؟ ان التعبير اجمالا لعلى درجة كافية من الوضوح . من المعلوم أن كلمة « بدائي » تدل على مجموعة واسعة من الشعوب تجهل الكتابة ، الأمر الذي أبقاها خارج نطاق بحث المؤرخ الصرف ، أو تأثرت مؤخرا بانتشار الحضارة الآلية ، فظلت بعيدة ، ببنيتها الاجتماعية ومفهومها عن العالم ، عن بعض المفاهيم الاساسية في نظر الاقتصاد والفلسفة السياسيين عندما يتعلق الامر بمجتمعنا . ولكن أين يمر خط الحدود ؟ ان المكسيك القديمة تستجيب للمعيار الثاني ، فيما تتلاءم مع الاول تلاؤما ناقصا جدا . وتنفتح مصر والصين القديمتين أمام البحث الاتنولوجي ، لا لجهلهما الكتابة بالتأكيد ، بل لأن الوثائق المحفوظة لا تكفي لجعل استخدام المناهج الاخرى عديم الجدوى ؛ وهما لاتقعان خارج منطقة الحضارة الآلية : بل تقدمتا عليها في الزمن . وبالعكس ، أن يقوم الفولكلوري بعمله في الحاضر ، وفي داخل منطقة الحضارة الآلية ، ليس من شأنه أن يعزله عن الاتنولوجي . يشهد المرء ، منذ عشر سنوات ، تطورا مثيرا في الولايات المتحدة ، يظهر ، اولا ، الازمة الروحية التي

---

(1) نشر تحت هذا العنوان ، في : دفاتر علم الاجتماع الدولية ، مجلد ١٢ ، ص ص ٣٢ – ٣٥ .

يعانيها المجتمع الامريكي المعاصر (وقد راح يشك في نفسه واصبح لايتوصل الى فهمها الا من خلال تأثير الغربة المتزايدة في نظره) ولكنه ، إذ يفتح للاتنولوجيا أبواب المصانع ، والمصالح العامة الوطنية والبلدية ، وحتى رئاسات الاركان أحيانا ، يؤكد ان الاختلاف بين الاتنولوجيا وعلوم الانسان الاخرى هو في المنهج لا في الموضوع .

بيد ان الموضوع هو الذي نريد دراسته هنا لان الاتنولوجيا الامريكية، إذ تفقد الشعور بالموضوع الخاص بها ، تتحول عن المنهج التجريبي الذي سلحها مؤسسوها به - وهو منهج تجريبي الى حد كبير ولكنه دقيق ومدقق - الى ميتافيزياء اجتماعية تبسيطية في الغالب ، وطرق بحث متغيرة . ان توطد المنهج ومن ثم اتساعه متعذران بدون معرفة موضوعه الخاص وخصائصه النوعية وعناصره المميزة معرفة تزداد دقة على الدوام . ونحن بعيدون عن ذلك . في الواقع ، يبدو نفظ « بدائي » أنه قد أصبح نهائيا في مأمن من البلبلات التي استتبعها معناه الاشتقاقي ، وحافظت عليها نشوئية بالية . الشعب البدائي ليس شعبا متأخرا او متخلفا ؛ بل ينم في هذا المجال او ذاك عن روح ابتكار وتنفيذ تتقدم اشواطا بعيدة على نجاحات المتحضرين . من ذلك ، « علم الاجتماع المخطط » الحقيقي الذي تكشف عنه دراسة تنظيم المجتمعات الاسترالية العائلي ، وتكامل الحياة العاطفية في منظومة معقدة من الحقوق والواجبات في ميلانيزيا ، واستخدام الشعور الديني في كل مكان تقريبا لانشاء تركيب من الاماني الفردية والنظام الاجتماعي ، يكون قابلا للاستمرار ان لم يكن متناسقا على الدوام .

كما أن الشعب البدائي ليس شعبا بلا تاريخ ، على الرغم من عدم معرفة تعاقب احداثه غالبا . تظهر ابحاث سيليجمان عن اهالي غينيا الجديدة (٢) كيف ان بنية اجتماعية ، منهجية جدا في الظاهر ، قد تحررت تارة ، وحفظت طورا ، وسط سلسلة من الاحداث المحتملة ، كالحروب

(٢) سيليجمان ، ميلانيزيو غينيا الجديدة البريطانية ، لندن ، ١٩١٠ .

والهجرات والخصومات والفتوحات . ويصف شتانر المناقشات التي تدور حول اصدار تشريع يتعلق بالقرابة والزواج في المجتمع المعاصر : « عناصر الشباب » المصلحون ، الذين تحولوا الى مذاهب قوم مجاور ، يناصرون تبسيط المؤسسات القديمة ، فيما لاينجح عدد من الاهالي ، ابتعدوا عن قبيلتهم طوال سنوات ، في التآلف مع النظام الجديد ، عند عودتهم (٣) . وفي امريكا ، لم يحافظ عدد عشائر هوبي وتوزعها وعلاقاتها المتبادلة اليوم ، على ما كانت عليه قبل قرنين (٤) . نحن نعرف ذلك كله، ولكن ما الذي استخلصناه منه ؟ تمييزا ، مشوشا من الناحية النظرية، ومتعذر التنفيذ في الواقع ، بين « بدائيين » مزعومين ، اتفق على تسميتهم كذلك (مشتملين تقريبا على مجموع الشعوب التي درسها الاتنولوجي) ، وبعض « البدائيين الحقيقيين » النادرين ، الذين ردهم مارسيل موس الى الاستراليين والفويجيين وحدهم (٥) . لقد تقدم الرأي الواجب تكوينه عن الاستراليين . اذا ، هل يعتبر الفويجييون (وبعض القبائل الامريكية الجنوبية التي يقرنها بهم عدد من المؤلفين)(٦) الوحيدين ، الى جانب بعض جماعات الاقزام ، الذين تمتعوا بمزيةالبقاء غير المألوف، وبدون تاريخ ؟ يستند هذا الزعم الغريب الىحجة مزدوجة. اولا ، جهلنا بتاريخ هذه الشعوب جهلا تاما ، وبقاؤه كذلك الى الابد ، بسبب غياب التقاليد الشفهية والاثريات أو فقرها . وهذا لايستتبع بأية حال عدم وجود هذا التاريخ . ثانيا ، تثير هذه الشعوب ، بقدم تقنياتها ومؤسساتها ، مايتيسر لنا تشكيله ثانية من الحالة الاجتماعية لاقوام قديمة جدا ، عاشت قبل عِشرة آلاف سنة أو عشرين الفا ؛ ومن

---

(٣) ستانر ، قرابة مورينباتا والطوطمية ، أوقيانيا ، مجلد ٧ ، ع٢ ، ١٩٣٦ - ١٩٣٧ .

(٤) ر. هـ. لووي ، ملاحظات حول قبائل هوبي ، الوثائق الانتروبولوجية في المتحف الامريكي للتاريخ الطبيعي ، مجلد ٣٠ ، ١٩٢٩ ، ص ٦ .

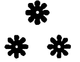
(٥) مارسيل موس ، الوجيز في الاتنوغرافيا ، باريس ، ١٩٤٧ .

(٦) ج. م. كوبر ، الثقافات الهامشية في الجنوب الامريكي ، واشنطن ، ١٩٤٠ ، مجلد ٢ ، ص ١٤٧ من أعمال المؤتمر العلمي الامريكي الثامن .

هنا استنتاج بقاء هذه الاقوام اليوم كما كانت عليه في ذلك العصر البعيد. ونترك للفلسفة أمر الاهتمام بتفسير سبب حصول شيء ما ، في بعض الحالات ، وسبب عدم وقوع اي شيء في هذه الحالات .

إن مجرد قبول المناقشة على هذا الصعيد الفلسفي يجعلها بلانتيجة. لنسلم اذا ، كامكان نظري ، بأن بعض الاجزاء العرقية قد استطاعت التخلف عن الحركة ، غير المتساوية، التي تقود البشرية : فإما أنها تطورت ببطء شديد حفظ النصيب الافضل من نضارتها البدائية حتى الآن ، واما ان دورة تطورها ، التي اخفقت في وقت مبكر ، قد جمدتها في خمول نهائي . على أن المسألة الحقيقية لاتطرح على هذه الصورة . عندما يعتبر ، اليوم ، هذا القوم او ذاك قديما حسب الظاهر ، هل يمكن استخلاص معايير يسمح وجودها أو غيابها بالبت في الامر ، لابالايجاب - تقدم ان الفرضية ايديولوجية وليست قابلة للبرهنة - بل بالسلب ؟ لو أمكن التوصل الى هذا البرهان السلبي بالنسبة لكل حالة معروفة ومثارة ، لبت بالمسألة عمليا ، ان لم يكن نظريا . ولكن قد تبرز عندئذ مسألة جديدة ، وتتطلب حلا ، هي : معرفة الخصائص الشكلية المتعلقة ببنية المجتمعات البدائية ، بعد استبعاد بحث الماضي ، وتمييزها من المجتمعات الحديثة أو المتمدنة .

تلك هي الاسئلة التي نود اثارتها ، ونحن نناقش حالة بعض المجتمعات الامريكية الجنوبية التي تجددت مؤخرا فرضية قدمها الاصلي .



درج الاتنولوجيون ، منذ مارسيوس ، (٧) ، على تقسيم الثقافات الاهلية في امريكا الاستوائية الى فئتين كبيرتين . ثقافات الساحل ونظام نهري اورينوك والامازون ، وتتميز باقامة المساكن في الغابات او على

(٧) فون مارسيوس ، Beiträge zur Ethnographie ، لايبزغ ، ١٨٦٧ .

ضفاف الانهار قريبا من الغابة ؛ وزراعة متخلفة في تقنيتها ، تضم مساحات واسعة وعددا كبيرا من الانواع المزروعة ؛ وتنظيم اجتماعي متميز ، تتوضح فيه المراتب الاجتماعية ؛ ومساكن جماعية واسعة ، تظهر مستوى الصناعة الاهلية ودرجة اندماج المجتمع في آن واحد .

وهذه السمات المميزة ترى بدرجات مختلفة وتغيرات اقليمية ، في مجتمعات آراواك وتوبي وكاريب . وبالعكس يسكن البرازيل الاوسط اقوام تمارس زراعة اكثر تخلفا . وهذه الاقوام تجهل بناء المساكن الدائمة وصنع الفخاريات ، ويمضون حياتهم في التنقل ويعيشون من جني الثمار واللقط ، فيما يلجؤون في تحضرهم الى الصيد الفردي او الجماعي ، عوضا عن البستنة التي تبقى لديهم مهنة مساعدة . وقد ظن مارسيوس ان في وسعه تأليف اقوام مختلفة ، في الواقع ، بلغتها وبعض جوانب ثقافاتها الاخرى ، في اسرة ثقافية ولغوية واحدة ، تحت اسم « جيه » اعتبرها منحدرة من متوحشي تابويا الذين وصفهم رحالة القرن السادس عشر كاعداء توبي الساحل التقليديين : اذ ربما كان هؤلاء قد طردوهم نحو الداخل ، في اثناء الهجرات التي ضمنت لهم ملكية وادي الامازون وشواطئه . ومن المعلوم ان هذه الهجرات قد استمرت الى القرن السابع عشر ، وحتى اننا نعرف امثلة أحدث .

ويتزعزع هذا البناء الجذاب ، خلال السنوات العشرين الاخيرة ، بابحاث كورت نيمويننداجو ، في عدد من قبائل اسرة جيه المزعومة ، تسكن الدغل الممتد بين السلسلة الساحلية ووادي آراغوايا ، في شرق البرازيل وشماله الشرقي . فقد اكتشف هذا الباحث لدى رامكو كاميكران ، وكايابو ، وشيرانتيه ، وآبينايه ، في بداية الامر ، زراعة اكثر اصالة مما كان مفروضا : ذلك ان عددا من هذه القبائل يزرع انواعا غير معروفة في مكان آخر ؛ فيما كشف هؤلاء البدائيون المفترضون ، في مجال التنظيم الاجتماعي خاصة ، عن منظومات بالغة التعقيد : امتزاج انصاف ذات زواج خارجي بانصاف رياضية او احتفالية ، ومجتمعات سرية ، وجمعيات ذكرية ، وطبقات سن . وترافق

هذه البنيات عادة مستويات ثقافة ارفع بكثير . مما يقودنا الى استنتاج احد امرين ، فاما ان هذه البنيات ليست وقفا على مثل هذه المستويات، واما ان قدم جيه المزعومين ليس اكيدا بالقدر الذي يبدو عليه . اما شارحو نيموينداجو ولاسيما لووي وكوبر فقد مالوا الى الشرح الاول . فقد كتب لووي يقول : « ان ظهور الانصاف الامومية ، في ثقافات كانيلا وبورورو ، يثبت امكان ظهور هذه المؤسسة محليا لدى بعض الصيادين واللاقطين ، أو لدى شعوب بقيت عند مرحلة البستنة الاولى . » (٨) ولكن هل يستحق جيه ومناظروهم في الهضبة الغربية ، بورورو ونامبيكوارا، مثل هذا التعريف بدون تحفظ ؟ ثم أفلا يمكن ايضا اعتبارهم كانفكائيين احتفظوا ، وقد انطلقوا من ارفع مستويات الحياة المادية والتنظيم الاجتماعي ، بهذه السمة او تلك كاثر من آثار الشروط القديمة ؟ لقد اراد لووي أن يرد على هذه الفرضية المقترحة في مراسلة خاصة ، بأن تصور الخيار ممكن ، ولكن حدوده لن تتضح مالم يتم انشاء « نموذج دقيق يتسنى البرهان على ان تنظيم كانيلا وبورورو الاجتماعي يؤلف دليله المخفف » (٩) .

هنالك طرق عديدة لتلبية هذا المطلب . واولى هذه الطرق مضللة في بساطتها . ومع ذلك ، فقد عرفت ثقافات البيرو وبوليفيا القديمة ما قبل الكولومبية شيئا ما يشبه التنظيم الثنائي : فقد كان سكان عاصمة الانكيين مقسمين الى جماعتين ، كوزكو العليا ، وكوزكو السفلى، لم يكن مدلولهما جغرافيا فقط ، اذ ان مومياء الاجداد ، كانت توضع بابهة على صفين متناظرين اثناء الاحتفالات ، مثلما كان يجري في صين شو (١٠) . ولووي هو الذي يشرح الوصف الذي وضعته لقرية

---

(٨) ر. هـ. لووي ، ملاحظة حول جيه الشماليين في البرازيل ، «الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٤٣ ، ١٩٤١ ، ص ١٩٥ .

(٩) المصدر السابق .

(١٠) غارسيلاسو دو لافيغا ، تاريخ الانكيين ، ترجمة فرنسية، باريس ، ١٧٨٧ ، ج١ ، ص ١٦٧ ، هـ. ماسبيرو ، الصين القديمة ، باريس ، ١٩٢٧ ، ص ص ٢٥١ – ٢٥٢.

من قرى بورورو ، يعكس مخططها البنية الاجتماعية المعقدة ، فيذكر في هذا الصدد بمخطط تياهواناكو ، الذي اعاد باندولييه انشاءه (١١) . وتمتد هذه الثنائية ، او على اية حال هذه المواضيع الاساسية ، حتى امريكا الوسطى ، في عداء الانظمة الازتيكية الشعائرية للعقاب واليغور . ويقوم هذان الحيوانان بدورهما في ميتولوجيا توبي وقبائل امريكية جنوبية اخرى ، كما يدل على ذلك موضوع « اليغور السماوي »والحبس الشعائري لعقاب جارح في قرى كسانجو وماشادو الاهلية . هذه التشابهات بين مجتمعي توبي وازتيك تمتد الى جوانب اخرى من الحياة الدينية . فهل لا يعثر في المرتفعات الاندية على النموذج الواقعي الذي يجد دليلة المخفف في الثقافات البدائية القائمة في الادغال الاستوائية ؟

ان الجواب لفي غاية البساطة . فلا ريب في حدوث بعض الاتصالات بين الثقافات الكبيرة القائمة على المرتفعات وبدائيي الادغال والغابات : مبادلات تجارية ، استطلاعات عسكرية ، مناوشات بين المراكز المتقدمة . وقد كان اهالي شاكو على علم بوجود الانكا ، ويصفون ، بالرواية ، مملكتها العجيبة للمسافرين الاوائل . وعثر اوريلانا على أشياء ذهبية في الامازون الاوسط ؛ ونبشت بلطات معدنية ، منشأها البيرو ، من على ساحل سان باولو . غير ان الايقاع السريع لانتشار الحضارات الاندية وانحطاطها قصر المبادلات على حالات متفرقة لم تدم طويلا . ومن جهة اخرى ، وصل الينا تنظيم الازتيك والانكيين الاجتماعي ، من خلال الوصف الذي وضعه غزاة مولعون باكتشافهم ، مضفين عليه سمة منهجية لم يكن يتسم بها حتما . في الحالتين يشهد المرء اتحادا عابرا بين ثقافات شتى ، وغالبا قديمة جدا ومتنافرة .وأن تحتل قبيلة ما موقتا ، مكانة رفيعة بين قبائل اخرى ، لايعني بأية حال ان عادات هذه القبيلة الخاصة قد روعيت على كامل الرقعة التي شملها نفوذها ، حتى

---

(١١) نيموينداجو ولووي ، تنظيم كانيلا الثنائي في جنوب البرازيل ، الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٢٩ ، ١٩٢٧ ، ص ٥٧٨ .

لو وجد وجهاؤها مصلحة في اشاعة هذا الوهم ، ولا سيما بين بعض القادمين الجدد من الاوروبيين . ولم يعرف البيرو ولا المكسيك قط امبراطورية سمحت شعوبها المستعمرة ، أو عملاؤها ، أو بعض الرقباء المفتونين ، بوسائل متواضعة ، لتقليد النموذج . والتشابهات بين الثقافات القديمة والثقافات المتأخرة ترجع الى اسباب اكثر عمقا .

ليس التنظيم الثنائي ، في الواقع ، سوى سمة واحدة من سمات اخرى مشتركة بين الطرازين ؛ وهذه السمات موزعة بطريقة من أشدها ابهاما . فهي تزول ، وتظهر من جديد ، بغض النظر عن البعد الجغرافي ومستوى الثقافة المعتبرة . وقد يخالها المرء مبعثرة بلا هدف على امتداد القارة كلها . تارة توجد حاضرة ، وطورا غائبة ، وحينا مجمعة ، واحيانا منفردة ؛ منتشرة بترف في حضارة عظيمة ، أو محفوظة بشح في حضارة دنيا . فكيف يتم التوصل الى تحليل كل مصادفة من هذه المصادفات ببعض ظاهرات الانتشار ؟ قد يقتضي الامر أن نقيم لكل حالة اتصالا تاريخيا ، ونحدد تاريخه ، ونرسم مسارا للهجرة . على ان المهمة ليست مستحيلة فحسب ، بل تختلف كذلك عن الواقع ، الذي يقدم لنا وضعا اجماليا ، والذي يجب أن يفهم بهذه الصفة . ذلك عبارة عن ظاهرة توفيقية واسعة ، اسبابها التاريخية والمحلية سابقة بفترة طويلة على بداية مانسميه تاريخ امريكا ماقبل الكولومبي الذي يضطرنا المنهج السليم لاعتباره الوضع الابتدائي الذي نشأت عنه ثقافتا المكسيك والبيرو القديمتين ، وبداتا تطورهما منه .

هل يمكن العثور على هذا الوضع الابتدائي في الحالة الراهنة لثقافات الدغل المتأخرة ؟ مستحيل ؛ فليس ثمة انتقال معقول ، ولا مراحل تتسنى اعادة انشائها ، بين مستوى جيه الثقافي وبدايات ثقافة ما ، لو مستويات وادي المكسيك القديمة . اذاً ، تنشأ هذه المستويات وتلك من اساس مشترك حتما ، ولكن يجب البحث عنه على صعيد وسط بين ثقافات الادغال الحالية وحضارات الهضاب القديمة .

تتأيد هذه الفرضية باشارات عديدة . وعلم الآثار هو أول من يعثر ، حتى في ماض قريب ، على مراكز حضارة متطورة نسبيا خلال امريكا الاستوائية كلها : انتيل ، مطراجو ، كونلني ، املزون الاسفل ، منحدرات توكلنتان ، سهل موجوس ، سلنتياغودل استيرو ، وكذلك حجريات وادي اورينوك ومناطق اخرى ، التي تفترض عملا جماعيا ؛ نجد اليوم ايضا تطبيقات مدهشة عليه لدى تابيرابيه تتناول استصلاح البساتين وزراعتها (١٢) . وكان اوريلانا ، في بداية العصر التاريخي يعجب بتنوع الزراعات المنتشرة على طول نهر الامازون وتعددهاوتطورها. فهل يجوز أن نفترض عدم مشاركة القبائل الدنيا ، في فترة أوجها ، مشاركة محدودة على الاقل ، في هذه الحيوية التي ذكرنا بعلاماتها قبل قليل ؟

إن التنظيم الثنائي نفسه لايؤلف سمة فرقية لشعوب الادغال : فقد اشير الى وجوده ، في الغابة ، لدى بارانتانتان وموندوروكو ؛ ووجوده محتمل لدى تامبيه وتوكونا ، واكيد في طرفي البرازيل لدى آرناوك ، على مستوى جيد كما هو عليه لدى باليكور وتيرينو . وعثرت عليه ، أنا نفسي ، في حالة اثرية ، لدى توبي – كاواهيب في ماشادو الأعلى ، بحيث يمكن تحديد منطقة من مناطق هذا التنظيم الثنائي ، من نمط اومي تارة ، وابوي حينا آخر ، تمتد من ضفة توكانتان اليمنى الى نهر ماديرا . يتعذر تحديد التنظيم الثنائي في امريكا الجنوبية كسمة نموذجية لاكثر المستويات بدائية عندما تشترك به مع جيرانها في الغابة ، من البستانيين الماهرين وقناصي الرؤوس ، الذين يملكون ثقافة ارفع بكثير .

لاينبغي فصل تنظيم شعوب الادغال الاجتماعي عن تنظيم جيرانهم المقيمين فيالوديان المحرجة وعلى ضفاف الانهار . وبالعكس، يضعبعضهم

---

(١٢) هـ . بالدوس ، تابيرابيه ، مجلة المحفوظات البلدية ، سان باولو ، ١٩٤٤ – ١٩٤٦ .

احيانا قبائل شديدة الاختلاف في ثقافتها على المستويات القديمة المزعومة . ومثال بورورو يقدم برهانا مدهشا على هذه المماثلات الباطلة. فلكي يجعلوا منهم « بدائيين حقيقيين » أو يقرنوهم بهم يستندون الى نص فون دن شتاينن ، حيث يقول : « لقد راحت النساء ، المعتادات على اقتلاع الجذور البرية في الادغال ، يقطعن الاغراس الصغيرة (المنيهوت)* ، ويحفرن التراب بعناية على أمل العثور على جذور تؤكل . وكانت قبيلة الصيادين هذه تجهل الزراعة الحقيقية ، ولاتطيق انتظار نمو العساقيل . » (١٣) يستنتج من ذلك أن بورورو كانوايعيشون حصرا من الصيد واللقط ، قبل اتصالهم بالحملة التي اخضعتهم . وقد غاب عن بالهم أن الشرح يتعلق ببساتين الجنود البرازيليين من غير الأهلين ، وأن « بورورو ، في راي المؤلف نفسه ، لم يهتموا بهبات الحضارة . » (١٤) ويكفي أن توضع هذه الملاحظات في السياق الذي يقدم لوحة حية جدا عن تفكك مجتمع بورورو تحت سلطة مصلحيهم المزعومين ، لادراك طابعها الحكائي . ما الذي تعلمنا هذه الملاحظات اياه؟ هل هو أن البورورو في ذلك العهد لم يعرفوا حراثة الارض ؟ بل كانوا يتعرضون منذ اكثر من خمسين سنة الى مطاردة المستعمرين ويلاقون التقتيل على ايدي هؤلاء . أو كان السكان الاصليون بالاحرى يجدون في سلب بساتين المواقع العسكرية فائدة اكبر منها في استصلاح الاراضي لحسابهم ؟

بعد سنوات من ذلك التاريخ ، اي في عام ١٩٠١ ، شاهد كوك حقولا من « الذرة الصفراء الصغيرة » ، لدى بورورو نهر بونتي دو بيدرا (من روافد نهر سان لورانس) (١٥) . وفي عام ١٩٠٥ ، كتب رادان ، بشان

(١٣) فون دن شتاينن ، حول طبيعة شعوب البرازيل الاوسط ، ط٢ ، برلين ، ١٨٩٧ .

(١٤) مصدر مذكور ، ص ٥٨٠ .

(١٥) و. ٠٢ كوك هنود البورورو في ماتوكروسو ، البرازيل ، مجموعة سميث سونيان المتنوعة ، مجلد ٥٠ ، واشنطن ، ١٩٠٨ .

* المنيهوت ، جنس جنيبات ، يستخرج من جذورها دقيق نشوي . (م)

قرى نهر فيرميلو التي حافظت على استقلالها ، يقول : إن البورورو يفوسون في مزرعة تيريزا كريستينا ، وهذا ماحمل فون دن شتاينن ، الذي رآهم لايزرعون الا مكرهين ، على الاستنتاج بأنهم لم يكونوا قط قبيلة زراعية . غير أن فريك اكتشف لدى هؤلاء الذين مازالوا يعيشون عيشة همجية ، مزارع مرتبة بعناية ... » (١٦) أضف أن المؤلف نفسه يصف أحد الطقوس الزراعية ، الذي هو عبارة عن « احتفال تقديس البواكير الذي يموت مستهلكوها بدون هذا التقديس » القائم على غسل عرنوس الذرة الذي قارب النضج ، ووضعه بعد ذلك أمام الـ Aroetorrari (أو الشامان) الذي يستمر في الرقص والغناء والتدخين طوال ساعات، ويقع هكذا في نوع من النشوة السحرية . وتستولي الرجفة على عضلاته كلها ، « فيأكل العرنوس عندئذ ، مطلقا في الوقت نفسه صراخا متقطعا . ويجري الاحتفال نفسه عند قتل طريدة كبيرة برية ... او بحرية ... ذلك ان البورورو مقتنعون بأن كل من يمس اللحم او الذرة قبل تقديسهما ... يهلك هو وجميع اقربائه . » (١٧) لو تصورنا ان مجتمع بورورو ، باستثناء قرى نهر فيرميلو ، قد انهار انهيارا تاما بين ١٨٨٠ و ١٩١٠، لشق علينا التسليم بأن الاهالي وجدوا الوقت، وتكلفوا، في مدة بهذه القصر والمأساوية ، عناء تتويج زراعة جديدة كل الجدة بطقوس زراعية معقدة الا اذا كانوا يملكون هذه الطقوس الزراعية قبل ذلك ، مما يستتبع دفعة واحدة طابع الزراعة التقليدية .

اذا ، يكمن السؤال في معرفة امكان الكلام ذات يوم ، في امريكا ، عن صيادين ولاقطين حقيقيين . بعض القبائل تبدو اليوم بدائية جدا : غواياكي في الباراغواي ، وسيريونو في بوليفيا ، ونامبيكوارا في منابع تاباجوز ، ولاقطو وادي اورينوك . بيد ان القبائل التي تجهل البستنة جهلا تاما نادرة ، وكل واحدة منها معزولة بين جماعات من مستويات أرفع .

---

(١٦) فريك ورادان ، مقالات في دراسة هنود بورورو ، مجلة المعهد الانتروبولوجي الملكي ، مجلد ٣٦ ، ١٩٠٦ ، ص ص ٣٩١ — ٣٩٢ .

(١٧) المصدر السابق .

وتاريخ كل منها ، فيما لو كنا نعرفه ، يعرض وضعها الخاص افضل مما تعرضه الفرضية التي تردها الى اثر من آثار مستوى قديم . تمارس هذه القبائل ، في اكثر الاحيان ، بستنة بدائية لم تتوصل الى الحلول مكان الصيد البري والبحري واللقط . وهذا لايكفي للبرهان على ان الأمر يتعلق بمزارعين مبتدئين لابمزارعين انكفائيين ، بسبب بعض ظروف العيش الجديدة التي ربما تكون قد فرضت عليهم .

لقد اقترح كوبر تقسيم قبائل امريكا الاستوائية الى جماعتين رئيستين ، اطلق على الاولى « ساكنة الغابات » وعلى الثانية «هامشية» وهذه الاخيرة تتفرع بدورها الى قسمين ، احدهما يقيم في « الدغل » والثاني « بين الآجام . » (١٨) ونحن نحتفظ فقط بالتمييز الاساسي ، الذي قد يقدم فائدة عملية ، على الا نبحث فيه عن تصور الوقائع . إذ لاشيء يثبت اقامة بعض الناس في الدغل ، في زمن قديم ؛ وبالمقابل ، يبدو جيدا ان قبائل « الدغل » ، حتى في مساكنها الراهنة ، تحاول الاحتفاظ ببقايا نمط حياة غابي .

اكثر حالات التمييز الجغرافي وضوحا ومثولا في ذهن أهالي امريكا الجنوبية هي حالة التمييز بين الدغل والغابة . الدغل غير صالح للبستنة او لقط المنتجات البرية ، نظرا لندرة النباتات والحياة الحيوانية فيه . والغابة البرازيلية ، بالعكس ، سخية بالثمار والطرائد ، وترابها يبقى غنيا وخصبا ، طالما لايتعدى الامر خدشها . قد يكون للتباين بين بستانيي الغابة وصيادي الدغل دلالة ثقافية ، ولكن ليس له أساس طبيعي . ففي البرازيل الاستوائية ، تشكل الغابة وضفاف الانهار اكثر البيئات مواتاة للبستنة والصيد البري وصيد الاسماك ، والجمع واللقط ايضا . وإذا كان الدغل محروما ، فانما من جميع هذه النواحي معا . لايمكن التمييز بين ثقافة ماقبل بستنية ، حفظتها شعوب الدغل وثقافة اعلى ، ذات اساس بستني في غابات حرقت اشجارها وحولت الى اراض زراعية :

---

(١٨) ج. م. كوبر ، مصدر مذكور .

لان شعوب الغابة ليست افضل مزارعي البساتين فحسب بل هي افضل القطافين واللاقطين ايضا . وسبب ذلك بسيط للغاية : ذلك ان مواد اللقط تتوفر في الغابة اكثر مما تتوفر خارجها . فالبستنة والجمع يتعايشان في البيئتين ولكنهما افضل تطورا في الغابة من الدغل .

إن سيطرة المجتمعات الغابية الكبيرة على البيئة الطبيعية ، المشار اليها ، تتأكد حيال الانواع البرية والانواع المزروعة على السواء . والبيئة النباتية تتغير من شرق الغابة الاستوائية الى غربها ، فيما لايتبدل نمط الحياة بمقدار تبدل الانواع المستعملة : سلال موحدة ، مصنوعة ، تارة، من نوع من النخيل ، وطورا من نوع آخر فيه ؛ مخدرات محضرة من اغراس مختلفة ولكنها تقوم بدور شعائري واحد . المنتجات تتغير والاستعمالات تبقى . ثم إن حتمية الدغل لاتمارس سوى تأثير سلبي ؛ فلا تفتح امكانات جديدة ، بل تقيد فقط امكانات الغابة . ليس « للدغل ثقافة . » وما نريد ان نسميه كذلك هو دليل ملطف ، صدى مخفف ، محاكاة هزيلة للثقافة الغابية . ربما كانت بعض الشعوب اللاقطة ستختار السكن في الغابة على غرار البستانيين ، او كانت بالاحرى ستبقى في الغابة فيما لو استطاعت البقاء . وإذا لم تكن موجودة فيها فليس بسبب « ثقافة دغلية » مزعومة تخصهم دون غيرهم ؛ بل لأنهم طردوا منها . فقد طردت هجرات توبي الكبيرة تابويا الى الداخل .

اما وقد فرضنا ذلك فنسلم راضين بالتأثير الايجابي الذي مارسته شروط السكن الجديد ، في هذه الحالة الدقيقة أو تلك . فمهارة بورورو في الصيد تيقظت وتشجعت حتما بالتردد الى مستنقعات مجرى باراغواي الاوسط ، الزاخرة بالطرائد ؛ والمكانة التي احتلها صيد الاسماك في اقتصاد كسانجو اعظم من المكانة التي كان يمكن ان يحتلها في المناطق الشمالية التي يأتي منها آيوتو وكامايورا . على أن قبائل الدغل تتمسك بالغابة وظروف الحياة الغابية عندما تسنح لها الفرصة . البستنة تقوم كلها على شريط الغابة ـ الممر ، الضيق ، الذي يحاذي مجاري المياه

الرئيسة ، حتى في الدغل . في الواقع ، تتعذر الزراعة في مكان آخر ، وباكيري يسخرون من بلاهة أيل الاسطورة ، الـذي راح الـى الادغال يغرس فيها نبتة المنيهوت (١٩) . والاهالي يقطعون مسافات طويلة لبلوغ الغابة بحثا عن بعض المنتجات اللازمة لصناعاتهم ، مثل : الخيزران الضخم والقشور والبذور . كما أن خصائص تحضير الاغراس البرية اكثر اثارة للدهشة . ذلك ان القبائل الغابيـة تكرس له فيضـا مـن المعارف والطرق ؛ ومن ذلك استخراج نشاء لب بعض اشجار النخيل ، وتخمير البذور المخزونة الكحولي ، واستعمال النباتـات السامـة في التغذية . بينما يقتصر ذلك كله لدى شعوب الدغل على جمع عشوائي يتبعه استهلاك فوري كما لو كان ينبغي فجأة تلافي زوال نظام غذائـي متوازن بصورة اخرى . وحتى الجمع واللقط يظهران عند هذه الشعوب بمظهر تقنيات مفتقرة ومنقوصة (٢٠) .

تنطبق الاعتبارات السابقة على امريكا الاستوائية دون غيرها . على انها ، في حال صحتها ، تسمح باستخلاص معايير اشمل في صحتها ، يتسنى استعمالها في كل حالة نفترض لها قدما حقيقيا . ولاريب فـي الانتهاء عندئذ الى النتيجة ذاتها ، اي : ان القدم الحقيقي هو من شان عالم الآثار وعالم ماقبل التاريخ ، شريطة أن لاينسى الاتنولوجي الذي رصد نفسه لدراسة المجتمعات الحية والحاضرة ، أن اعتبارها كذلك ، يتطلب أن تكون قد عاشت واستمرت وتغيرت نتيجة لذلك . وعليـه ،

---

(١٩) ك. فون دن شتاينن ، مصدر مذكور ، ص ٤٨٨ .

(٢٠) انظر ليفي ـ ستروس ، التنظيم الثنائي في امريكا الجنوبية ، مجلة امريكا الاهلية ، مجلد ٤ ، المكسيك ، ١٩٤٤ .

وجهت الانسة دو كويروز نقدا بارعا لهذا الانشاء الجديـد ، مستندة الـى عـدة سمات هامة لميتولوجيا شيرانتيه وطقوسها ، موحيـة بأن هؤلاء عاشوا في الدغـل فترة طويلة . وانا أقر مختارا بوجود مشكلة ، مع ماينطوي عليه من مجازفة اللجوء ، كمـا يفعل شيرانتيه انفسهم، الى تفسير بعض المواضيع الاسطورية، المنتشرة في العالم الجديد، من كندا الى بيرو ، بمقتضى التاريخ الاقتصادي لقبيلة ما . انظر دوكويروز ، في مجلة الانتروبولوجيا ، مجلد ١ ، ع٢ ، سان باولو ، ١٩٥٣ ، ص ص ٩٩ ـ ١٠٨ .

فإن التغير الذي يحدث شروط عيش وتنظيم بدائية جدا بحيث تذكر فقط بحالة قديمة ، لايمكن أن يكون سوى انكفاء . فهل يتيح المعيار الداخلي تمييز هذا القدم الكاذب من الحقيقي ؟

طرحت مسألة البدائية في مجتمع ما ، عادة ، بالتباين الذي يعرضه مع جيرانه القريبين أو البعيدين . يلاحظ فرق في المستوى الثقافي بين هذا المجتمع والمجتمعات التي تتسنى مقارنتها به بصورة أسهل من غيرها . ثقافته اكثر فقرا بسبب انعدام او عدم كفاية التقنيات التي يرد استعمالها المألوف ، ان لم يكن اختراعها ، الى عصر الحجر المصقول، مثل : المساكن الدائمة والبستنة والتدجين وصقل الحجر والحياكة وصناعة الفخاريات . يضاف ، عادة ، الى هذه السمات ـ على غموض الاستقراء في هذه الحالة الاخيرة ـ تنظيم اجتماعي متميز . لاريب في وجود هذه الفروق في بعض مناطق العالم ، واستمرارها حتى في الفترة المعاصرة . بيد أن الفروق ، في حالات القدم الكاذب التي تأملناها هنا ، لم ترد على سبيل الحصر : نقصد أن المجتمعات المشار اليها لاتختلف عن المجتمعات المجاورة المتطورة من جميع النواحي بل من بعض النواحي، فيما توجد تماثلات عديدة في مجالات أخرى .

اكثر الامثلة وضوحا هو التنظيم الثنائي . وقد تقدم شرحه . يمثل هذا التنظيم (أو بالاحرى بنية التنظيم الوهمية) ، في امريكا الجنوبية ، عنصرا مشتركا بين عدة مجتمعات ، تضم اكثرها بدائية واكثرها تقدما ، وسلسلة كاملة من المجتمعات المتوسطة . وتقدم لغة بورورو ولغة نامبيكوارا قربى لغوية أكيدة مع لهجات من خارج منطقة هاتين القبيلتين الجغرافية ، ومميزة لحضارات اقدم ؛ أما النموذج الجسماني ، على اختلافه بين الجماعتين ، فيوحي باصل جنوبي في الحالة الاولى وشمالي في الاخرى . وكذلك الشأن بالنسبة للتنظيم الاجتماعي ، وبعض الانظمة العائلية ، والانظمة السياسية ، والميتولوجيا ، التي تذكر جميعها بهذه السمة او تلك التي يجب البحث عن تعبيرها الاكثر تطورا في الخارج . وعليه ، اذا ما اثيرت مسألة القدم بسبب وجود فروق بين بعض الجماعات،

فسرعان مايلاحظ عدم امتداد هذه الفروق الى المجموع ، في حالة المجتمعات القديمة الكاذبة : وتستمر بعض التشابهات التي تعوض عن التناقضات .

لنبحث الآن المجتمع «القديم» المزعوم ، لا بالنسبة لمجتمعات اخرى، بل بنيته الداخلية . مشهد فريد : ذلك أن هذه البنية تذخر بالتنافرات والتناقضات . ومثال نامبيكوارا شديد الاقناع بهذا الصدد ، لان هذا الاصل اللغوي ، المبعثر على اقليم كبير يساوي نصف مساحة فرنسا ، يقدم احد اكثر مستويات الثقافة بدائية التي يمكن العثور عليها في العالم ، اليوم . فبعض اشرطته على الاقل تجهل بناء المساكن الدائمة وصناعة الخزف جهلا تاما ؛ وتقتصر الحياكة والبستنة على ابسط تعابيرهما ، والحياة الراحلة ، على جماعات مؤلفة من خمس عائلات او ست ، تتحد مؤقتا تحت قيادة رئيس بدون سلطة حقيقية ، تفرضها ، على مايبدو ، مقتضيات جمع المنتجات البرية وهم النجاة من غائلة الجوع . وهكذا ، تزيد ثقافة نامبيكوارا الالغاز ، بدلا من البساطة الجميلة التي يمكن انتظارها من تقنيات بمثل هذا التخلف ونظام بهذا القدر من الفقر .

يذكر المرء التباين الموجود ، لدى بورورو ، بين طقوس زراعية متطورة وزراعة غائبة في الظاهر ، ولكن البحث المتأني يثبت وجودها . يعرض نامبيكوارا ، في مجال مجاور (في امريكا الاستوائية ، مستهلكة المنيهوت ، لايشكل الغذاء والسم صنفين قاصرين عليها) وضعا مماثلا ولكنه معكوس . فهم اصحاب خبرة كبيرة في السموم . ومن منتجاتهم السامة الكورار * ، وهو ابعد انتاج عثر عليه في الجنوب . وصنعه لايترافق ، لدى نامبيكوارا ، بأية طقوس ، او عملية سحرية او طريقة سرية ، مثلما هو الشأن في كل مكان آخر . وتقتصر حصيلة الكورار على

* سم نباتي يسبب الشلل ، استخدمه هنود امريكا في تسميم السهام ، ويستخدم طبيا لاحداث الاسترخاء العضلي . (م)

الانتاج الاساسي ، وتؤلف طريقة صنعه نشاطا دنيويا . بيد أن نظرية نامبيكوارا عن السموم تستند الى جميع انواع الاعتبارات الروحية وتقوم على ميتافيزياء الطبيعة . علما أن هذه النظرية لاتتدخل في صنع السموم الحقيقية : بل تقتصر على تبرير فعاليتها ، فيما تحتل المكان الاول في إعداد منتجات اخرى ، تسمى بالاسم ذاته ، ومعالجتها واستعمالها ، والاهالي يسندون اليها القدرة ذاتها ، مع انها مواد غير ضارة وذات طابع سحري محض .

هذا المثال يستحق التوقف ، لانه غني بالدروس . فهو ، اولا ، يجمع المعيارين اللذين اقترحناهما لاكتشاف القدم المزعوم . ذلك أن وجود الكورار على مسافة بعيدة من منطقة انتشاره الراهنة ، ولدى شعب ثقافته أدنى من الثقافات التي يعثر عليه ، عادة ، فيها ، يؤلف تزامنا خارجيا ؛ على أن طابع صنعه الايجابي – في مجتمع يستعمل في الوقت نفسه سموما سحرية ، ويخلط جميع هذه السموم تحت لفظ واحد ، ويفسر فعلها بآراء غيبية – **هوتنافر داخلي** ، على قدر أكبر من الدلالة ايضا : ذلك أن وجود نوع من الكورار ، لدى نامبيكوارا ، مقتصر على الانتاج الاساسي ولايترافق تحضيره بأية طقوس ، يطرح مسألة معرفة ما اذا كانت خصائص هؤلاء القوم القديمة في الظاهر هي كذلك بصورة أصلية ، أو اذا كانت هذه الخصائص لاتؤلف بقايا ثقافة مفتقرة . ان تفسير التناقض بين النظرية والتطبيق ، بصدد السموم ، بفقدان الطقوس المعقدة المتعلقة في الشمال بصنع الكورار هو أمر أقرب الى الاحتمال من تفسير كيف أن نظرية من وحي فوق طبيعي امكن وضعها على اساس معالجة جذر الستريكنوس * ، وبقيت عند مرحلة التجريب المحض .

هذا التنافر ليس الوحيد . ذلك ان نامبيكوارا يملكون دائما بلطات

---

* الستريكنوس : شجرة في المناطق الاستوائية ، ثمرها سام وهو على انواع ويستخرج منها الستريكنين والكورار . (م .)

من الحجر المصقول ، حسنة الصنع ؛ ولكنهم اصبحوا لايعرفون صنعها، مع قدرتهم أيضا على تركيب مقابضها ؛ والادوات الحجرية التي يصنعونها عند الحاجة تقتصر على اعمال غير منتظمة وغير متقنة . وغذاؤهم يقوم على الجمع واللقط خلال القسم الاكبر من السنة ؛ غير ان استعمالهم المنتجات البرية يجهل هذه التقنيات الدقيقة التي تشاهد لدى شعوب الغابة ؛ أو ، عندما يعرفونها ، تكتسي معرفتهم شكلا بدائيا . جماعات نامبيكوارا كلها تمارس قليلا من البستنة خلال الفصل المطير ، وجميعها تمارس صناعة السلال ، وبعضها يعمل في صنع فخاريات ناقصة ولكنها متينة . ومع ذلك ، وعلى الرغم من القحط المخيف الذي يخيم اثناء الفصل الجاف ، لا يتوصلون الى حفظ محصولهم من المنيهوت الا بطمر بعض كسب اللباب في التراب ، الذي يفسد ثلاثة ارباعه قبل نبشه بعد بضعة اسابيع أو عدة اشهر . ذلك ان اكراهات الحياة الراحلة وفقدان السكن الدائم تحول دون استخدام سلالهم وآنيتهم لهذه الغاية . من جهة ، لايترافق الاقتصاد البستني بأية تقنية من التقنيات الخاصة بنمط الحياة المشار اليه ؛ ومن جهة اخرى ، تخفق معرفة آنية شتى في جعل الزراعة شغلا مستقرا ، وقد يتسنى اقتباس أمثلة أخرى من التنظيم الاجتماعي : فتنظيم آبنيابه الاجتماعي لايشبه التنظيمات الاسترالية الا في الظاهر (٢١) ، غير أن تعقده السطحي الشديد يخفي مفاضلات موجزة جدا ، وان قيمة التنظيم الوظيفية هي في الواقع فقيرة جدا .

نعثر ، اذا ، على معيار القدمية الزائفة ، في وجود ما اسميناه توافقات خارجية وتنافرات داخلية وجودا متزامنا . على انه يسعنا المضي أبعد من ذلك ، لان التوافقات والتنافرات ، في الثقافات القديمة الكاذبة،

---

(٢١) نيموينداجو ، آبينايه ، السلسلات الانتروبولوجية الامريكية للجامعة الكاثوليكية ، ع٨ ، واشنطن ، ١٩٣٩ . ليفي ستروس ، البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط والشرقي ، اعمال مؤتمر المستمركين التاسع والعشرين ، نيويورك ، ١٩٤٩ ، وانظر الفصل السابع من هذا الكتاب .

تتقابل بصفة مكملة تخص ، هذه المرة ، كل شكل من الاشكال التي بحثت على انفراد .

لنستعد مثال نامبيكوارا ونبحث جدول توافقاتهم الخارجية بحثا سريعا . إن هذه التوافقات لاتستقر بثقافة مجاورة وحيدة ، يمكن التسليم بممارسة تاثيرها في جزيرة صغيرة قديمة حفظتها معجزة ، وذلك بسبب القرب الجغرافي او تفوق تقني او سياسي أو روحي ساحق. نقاط التوافق تضم نامبيكوارا الى مجموعة كاملة من الشعوب ، بعضها مجاور وبعضها الآخر بعيد ، اولئك قريبون بمستوى الثقافة ، وهؤلاء متقدمون جدا . اما النموذج الجسماني فهو نموذج المكسيك القديمة ، ولاسيما ساحل المكسيك الاطلسي ؛ وتعرض اللغة تماثلات مع لهجات المضيق وشمال امريكا الجنوبية ؛ ويذكر النظام العائلي والمواضيع الدينية الكبرى ، وحتى المفردات المتعلقة بها ، بتوبي الجنوب ، ويرتبط صنع السموم والعادات القتالية (مع انها مستقلة ، نظراً لاقتصار استخدام الكورار على الصيد) بإقليمي غويانا ؛ وأخيرا ، توقظ العادات الزواجية بعض الاصداء الاندية . وكذلك الشأن بالنسبة الى بورورو، فنموذج اجسامهم جنوبي ، ونظامهم السياسي غربي ، ونمط معيشتهم شرقي ، بالنسبة لمنطقة سكنهم الحالية .

اذا ، تحدث التوافقات بنسق مبعثر . وبالعكس تتركز التنافرات في داخل الثقافة بالذات ؛ وهي تمس بنيتها الحميمة وتؤثر في جوهرها الخاص . ونظن أن هذه التنافرات هي التي تمنحها شخصيتها . إن جميع عناصر مجموعة الحجر المصقول ماثلة لدى نامبيكوارا ، او تقريبا . فهم يزرعون البساتين ، ويغزلون القطن ، وينسجون منه عصيبات ، ويجدلون الالياف ، ويسوون الفخار ؛ على ان هذا العناصر لاتتوصل الى اتخاذ شكل تنظيم : فالتركيب غائب . وبطريقة قياسية ، يخفق وسواس القطاف الخاتل في ان يتفتح في تقنيات متخصصة . ولهذا يبقى الاهالي مشلولين امام اختيار مستحيل ؛ وثنائية نمط معيشتهم تؤثر في حياتهم اليومية وتمتد الى جميع مواقفهم النفسية ، وتنظيمهم الاجتماعي ،

وافكارهم الغيبية . ان مقابلة نشاط الذكور ، المحدد بالصيد والبستنة، المجزيين والمتقطعين ، بنشاط النساء القائم على القطف واللقط ، ونتائجه التي لاتتعدى المتوسط ابدا ، تصبح : تقابلا بين الجنسين ، يجعل من النساء كائنات حبيبة في الواقع ومحقرة جهارا ؛ تقابلا بين الفصول ، فصل الحياة المتنقلة وفصل السكنى الثابتة ، تقابلا بين اسلوبي عيش، الاسلوب المحدد بما نود تسميته الحمى الموقت والسلة الدائمة ، واسلوب تكرار العمليات الزراعية الكئيب : الاول غني بالتجارب والمغامرات ، والثاني يوفر طمأنينة رتيبة . واخيرا ، يظهر المجموع ، على الصعيد الغيبي ، في تفاوت القدر الذي ينتظر الارواح المذكرة ، التي تتجسد ثانية الى الابد ، على غرار تجدد الارض بين الاستراحة الطويلة والزراعة، والأرواح النسائية التي تتبدد بعد الموت في الرياح والامطار والعاصفة ، واهنة كوهن القطف واللقط النسائيين (٢٢) .

إن الفرضية القائلة بوجود اثر للمجتمعات القديمة ، والقائمة على اكتشاف تنافرات خارجية بين ثقافات هذه المجتمعات وثقافات مجتمعات مجاورة اضافة، تصطدم ، اذا، في حالة القدم الكاذب، بعقبتين كبيرتين. اولا ، ان عدد التنافرات الخارجية لايكفي لاستبعاد التوافقات الخارجية ايضا ، وهي توافقات لانموذجية Atgyiques اي انها تجنح في كافة الاتجاهات ، وتذكر بجماعات متنافرة فيما بينها ، بدلا من أن تتوطد بجماعة أو عدة جماعات ، محددة ثقافيا وجغرافيا على نحو جيد . ثانيا ، ان تحليل الثقافة القديمة الكاذبة ، المعتبرة كنظام مستقل ، يبرز تنافرات داخلية ، وهي هنا تنافرات نموذجية ، اي انها تمس بنية المجتمع نفسها، وتعرض توازنه النوعي الى الخطر نهائيا . ذلك لأن المجتمعات القديمة الكاذبة مجتمعات محكوم عليها ، وينبغي أن نتبين ذلك من وضعها المتزعزع في البيئة التي تحاول التوطد فيها ، وكذلك حيال جيرانها الذين يخضعونها لضغوطهم .

---

(٢٢) انظر ليفي - ستروس « حياة هنود نامبيكوارا العائلية والاجتماعية ، باريس ، ١٩٤٨ ؛ والمدارات الحزينة ، باريس ، ١٩٥٥ .

ان تفوت هذه الخصائص الجوهرية على المؤرخ والعالم الاجتماعي ، فذلك مانتصوره بسهولة . غير أن الباحث الميداني الجيد لايستطيع تجاهلها . ان نتائجنا النظرية مبنية على وقائع امريكية جنوبية لاحظناها ملاحظة مباشرة . ونترك لاختصاصيي ماليزيا وافريقيا القول ما اذا كانت تجاربهم تؤيد هذه النتائج ، هناك حيث طرحت المسائل نفسها . فاذا تم الاتفاق ، نكون قد حققنا تقدما كبيرا في تحديد الموضوع الخاص بالابحاث الاتنولوجية . ذلك لأن هذه الابحاث تتألف من مجموعة طرق في البحث ، يتطلبها وضع بعض المجتمعات الخاص ، أقل مما يتطلبها الوضع الخاص الذي نوجد فيه ، حيال مجتمعات لايثقل عليها اي قدر خاص . وبهذا المعنى ، يمكن تعريف الاتنولوجيا كتقنية للاغتراب .

ما هو اساسي ، في الوقت الحاضر ، هو ان نساعد الاتنولوجيا على التخلص من الراسب الفلسفي الذي مازال لفظ « بدائي » يجره وراءه . يفترض بالمجتمع البدائي الحقيقي أن يكون مجتمعنا منسجما ، اذ انه ، الى حد ما ، مجتمع منفرد مع نفسه . ولكننا رأينا ، بالعكس ، في منطقة واسعة من العالم تستجيب لدراستنا من عدة وجوه ، أن المجتمعات ، التي قد تبدو قديمة حقا اكثر من غيرها ، متغضنة جميعها بتنافرات يتجلى فيها وسم **الحدث التاريخي** ، الذي يتعذر تجاهله .

ان الصدوع العديدة ، الباقية وحدها بعد دمارات الزمن ، سوف لاتوهمنا بطابع أصيل ، هناك حيث رنت قديما توافقات ضائعة .

الفصل السابع

البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط والشرقي(1)

اتجه الاهتمام ، خلال السنوات الاخيرة ، الى انظمة بعض قبائل البرازيل الاوسط والشرقي ، التي حمل انخفاض مستوى ثقافتها المادية على تصنيفها بين الاقوام البدائية جدا . تتميز هذه القبائل ببنية اجتماعية شديدة التعقيد ، مشتملة على انظمة مختلفة من الانصاف التي تندمج ثانية ، ومزودة بوظائف نوعية ، وعلى عشائر وطبقات سن وجمعيات رياضية او احتفالية وبعض اشكال التجمع الاخرى . واوضح الامثلة ، التي وصفها كولباتشيني ونيموندا جو وانا ، في إثر مراقبين آخرين ، هي : شيرانتيه ، المؤلفين من انصاف أبوية ، تتزوج من الاباعد ، ومقسمة الى عشائر ؛ وكانيلا وبورورو ، المؤلفين من انصاف اومية تتزوج من الاباعد ، ومن بعض اشكال التجمع الاخرى ؛ واخيرا ، آبينايه ، المؤلفين من انصاف اومية لاتتزوج من الاباعد . اما أشد الانماط تعقيدا ، أي نظام مزدوج من نصفين متفرعين الى عشائر ، ونظام ثلاثي من نصفين غير متفرعين ، فيوجدان بالتتالي لدى بورورو وكانيلا .

وقد مال المراقبون والمنظرون ، عامة ، الى تفسير هذه البنيات المعقدة انطلاقا من التنظيم الثنائي ، الذي بدا انه يمثل أبسط الاشكال (2) . فاتبعوا بذلك دعوة المخبرين الاهليين الذين تصدرت هذه الاشكال

---

(1) نشر بهذا العنوان ، اعمال مؤتمر المستمركين التاسع والعشرين ، مطبوعات جامعة شيكاغو ، 1952 .

(2) كان لووي ، منذ 1940 ، يحذر من أوجه الشبه الكاذبة مع الانظمة الاسترالية .

الثنائية شروحهم . وصاحب هذا البحث لايختلف عن زملائه في هـذا الصدد . غير أن الشك الذي خامره منذ وقت طويل ، كان قد حثه ، على التسليم بان البنيات الثنائية هي من بواقي عصر اقدم ، في المنطقـة المعنية . وقد اتضح ان هذه الفرضية غير كافية ، كما سنرى فيما بعد .

في الواقع ، نحن نقصد البرهان على ان وصف المؤسسات المحلية ، الذي قدمه الملاحظون ميدانيا ـ وانا منهم ـ يتطابق بلاريب مع الصورة التي يكونها الاهالي عن مجتمعهم الخاص . الا ان هذه الصورة تؤول ، في الوقت نفسه ، الى نظرية ، أو . بالاحرى ، صورة مصعدة عن الواقع الذي هو من طبيعة مختلفة تماما . ومن هذه المشاهدة ، التي تقتصر على آبينايه الى الآن ، تتفرع نتيجتان هامتان : ذلك ان التنظيم الثنائي المتبع لدى سكان البرازيل الاوسط والشرقي ليس طارئا فحسب ، بل هو ايضا وهمي في الغالب ؛ ثم اننا مسوقون ، من جهة اخرى ، الـى تصور البنيات الاجتماعية كمواضيع مستقلـة عـن شعور الناس بهـا (مع أنها تنظم وجودهم) وانها يمكن أن تكون مختلفة عن الصورة التي يكوّنونها عنها كاختلاف الواقع المادي عنتصورنا المحسوس له والفرضيات التي نضعها بصدده .

سنبدأ بمثال الشيرانتيه ، الذين وصفهم نيموينداجو . هذا القوم، التابع الى الجماعة المركزية للاصل اللغوي « جيه » ، موزع في قرى ، تتألف كل منها من نصفين أبويين ، يطبقان نظام زواج خارجي ، ويتفرعان بدورهما الى أربع عشائر ، ثلاث منها أصلية ، في نظر الاهالي ، والرابعة اضافية تنسبها الاسطورة الى قبيلة غريبة « ماسورة » . وتتميز هـذه العشائر الثمانـي ـ أربع لكـل نصف ـ ببعض الوظائف الاحتفاليـة وتتمتع ببعض الامتيازات ؛ على ان العشائر ، والفريقين الرياضيين ، وجمعيات الذكور الاربع ، والجمعيات النسائية المنضمة اليها ، وطبقات السن الست ، لاتتدخل في تنظيم الزواج ، الذي هو من اختصاص نظام النصفين حصرا . اذا ، قد نتوقع العثور على لازمات التنظيم الثنائـي المألوفة : تفريق ابناء العم والعمة والخال والخالة الى ابناء عمة وابنـاء خال وابناء عم وابناء خالة ؛ واتحاد ابناء العمة وابناء الخال من جهتي

الاب والام ؛ وزواج تفضيلي بين ابناء العمة وابناء الخال من الجانبين. وعليه ليس الشأن كذلك الا على نحو ناقص جدا .

لقد فرقنا في عمل آخر . سنذكر بنتائجه تذكيرا سريعا (٣) ، الطرق الاساسية المتبعة في المقايضة الزواجية الى ثلاثة اشكال هي على التوالي: الزواج التفضيلي بين ابناء العمة وابناء الخال من الجانبين ؛ والزواج بين ابن الاخت وبنت الاخ ؛ والزواج بين ابن الاخ وبنت الاخت . وقد اسمينا الشكل الاول **المقايضة المقيدة** ، قاصدين بذلك أنها تنطوي على تقسيم الجماعة الى قسمين أو مضاعف اثنين ؛ فيما ينطوي تعبير **المقايضة المعممة** ، الذي يضم الشكلين الآخرين ، على امكان تحققه بين عدد غير معين من الشركاء . وعندئذ يتأتى الاختلاف بين الزواج من جهة الأم والزواج من جهة الأب ، من أن الاول يمثل أكمل أشكال المقايضة واغناها ، نظرا لاتجاه الشركاء نهائيا في بنية اجمالية ومفتوحة الى مالانهاية . اما الزواج من جهة الاب . شكل المبادلة « الاقصى » فلا يربط الجماعات الا اثنتين فاثنتين ، ويستتبع قلب جميع الدورات تماما، في كل جيل . والنتيجة هي ان الزواج من جهة الام يترافق عادة بمصطلحات قرابة اسميناها « متعاقبة : » نظرا لعدم تعرض وضع السلالات بالنسبة الى بعضها بعضا لاي تبدل ، فان شاغليها المتتابعين يميلون الى الاختلاط تحت اللفظ نفسه ؛ وتهمل الفروق بين الاجيال . ويقود الزواج من جهة الاب ، بدوره ، الى ترمينولوجيا « متناوبة » تعبر ، بمقابلة الاجيال المتعاقبة وتماثل الاجيال المتناوبة ، عن واقع يكمن في زواج الابن في عكس اتجاه أبيه (ولكن في اتجاه عمته ذاته) ، وفي ذات اتجاه زواج جده لابيه (ولكن في الاتجاه المقابل لاتجاه اخت الجد لاب) . ويرجع الوضع المناظر العكسي بالنسبة للفتيات . وتتبع نتيجة ثانية هي : وجود لفظين مختلفين في الزواج من جانب الام ، لوصف طرازين من الانسباء، هما « أزواج الاخوات » و « إخوة الزوجات ، » الذين لايختلطون ابدا . اما في الزواج من جهة الأب ، فيتبدل موضع هذا التفرع الثنائي ، داخل

(٣) البنيات الاولية للقرابة ، ١٩٤٩ .

السلالة نفسها ، ليفرق حواشي الدرجة الاولى بحسب الجنس : ذلك ان الاخ والاخت اللذين يتبعان دائما مصيرا زواجيا متناظرا ، يتميزان بظاهرة ، احسن ف. وليامز وصفها في ميلانيزيا ، تحت اسم « انتساب جنسي ؛ » وان كلا منها يتلقى ، بصفة ممتازة ، جزءا من وضع الاصل الذي يتبع مصيره الزواجي ، او يمثل مصيره المتمم ؛ اي الابن ، مصير الام ، والبنت مصير الاب ، حسب الاحوال ، وبالعكس .

عندما تطبق هذه التعاريف على حالة الشيرانتيه ، سرعان ماتتبدى بعض حالات الخروج عن القياس . ذلك أن ترمينولوجيا القرابة وقواعد الزواج لاتتفق مع مقتضيات نظام ثنائي او مقايضة مقيدة . وهي تتعارض فيما بينها ، بحيث يتعلق كل شكل باحدى طريقتي المقايضة المعممة الاساسيتين . وهكذا ، فإن مفردات القرابة تقدم عددا من الامثلة على التسميات المتعاقبة ، مع :

ابن العمة = ابن الاخت

ابن اخي الزوجة = اخو الزوجة

زوج العمة = زوج الاخت = زوج البنت

كما أن طرازي أبناء العمة وابناء الخال متميزان . ومع ذلك لايسمح بالزواج الا من بنت العم (او العمة) ، ويحرم من بنت الخال (او الخالة)، مما قد ينبغي ان يستتبع ترمينولوجيا متناوبة ، لامتعاقبة كما هو الشأن تماما . وثمة عدة تماثلات ترمينولوجية لافراد يتبعون انصافا مختلفة (ام ، بنت الخالة ؛ الاخ والاخت ، ابناء الخال ؛ ابناء العمة ، ابناء الاخ ، الخ .) توحي بأن الانقسام الى نصفين لايمثل اكثر جوانب البنية الاجتماعية اصالة . اذا ، يتبين من بحث مفردات القرابة وقواعد الزواج ، ولو بحثا سطحيا ، مايلي : عدم تطابق المفردات وقواعد الزواج مع تنظيم ثنائي ذي زواج خارجي . ثم ان المفردات من جهة ، وقواعد الزواج من جهة اخرى ، تتعلق بشكلين مانعين بالتبادل ومتعارضين مع التنظيم الثنائي .

توجد ، بالمقابل ، بعض القرائن التي تشير الى وجود زواج من جانب الام متناقض مع شكل الزواج من جانب الاب ، الثابت وحده . وهذه القرائن هي : الزواج الجمعي من امراة وبنتها من زواج آخر ، وهو شكل تعدد الزوجات ، المقترن عادة بالزواج من جهة الام مع نسب امومي (مع ان النسب ابوي حاليا) ؛ يوهم وجود لفظين متبادلين بين الانسباء، « ايمابلي » و « إيزاكمو » بان الانسباء يقيمون فيما بينهم علاقة احادية المعنى (« ازواج الاخوات » أو « اخوة الزوجات » ، لا معا وفي آن واحد)؛ واخيرا ، يوجد دور خال الخطيبة ، وهو شاذ في نظام النصفين .

يتميز التنظيم الثنائي بتبادل الخدمات بين الانصاف ، التي هي ،في آن واحد ، متعارضة ومتشاركة . ويظهر هذا التبادل في جملة من العلاقات الخاصة بين ابن الاخت وخاله ، تعود الى نصفين مختلفين ، مهما كانت طريقة النسب . وعلى ذلك ، فان العلاقات لدى شيراتيه ، المقتصرة في شكلها الاتباعي على العلاقة الخاصة للناركوا ، تبدو انها قد غيرت موضعها بين الزوج أو الخطيب من جهة ، وخال **الخطيبة** من جهة اخرى . لنتوقف لحظة عند هذه النقطة .

يقوم خال الخطيبة بالوظائف التالية : تنظيم إبعاد الخطيبة ، تمهيدا للزواج ، وادارة هذا الابعاد ؛ استعادة بنت اخته عند الطلاق وحمايتها من زوجها ؛ اجبار اخي الزوج على الاقتران بها عند موت هذا الاخير ؛ الثأر ، بالتضامن مع الزوج، لبنت اخته المغتصبة، الخ. بعبارات أخرى، يعتبر الخال ، مع الزوج ، وضده اذا لزم الامر ، حامي بنت اخته . وعليه ، لو انطوى نظام الانصاف حقا على قيمة وظيفية ، لكان خال الخطيبة « والدا » اصطلاحيا للخطيبة ، مما قد يجعل دوره كمبعد (وكحام ، معاد للزوج ، لزوجة احد « اولاده ») ، غامضا تماما . اذا ، يترتب دائما وجود ثلاث سلالات متميزة ، على الاقل ، هي : سلالة « الانا » ، وسلالة زوجة الانا ، وسلالة أم زوجة الانا ، مما يتعارض مع نظام انصاف صرف .

وبالعكس ، تؤدى الخدمات المتبادلة ، غالبا ، بين اعضاء النصف ذاته : فالمبادلات الاحتفالية ، بمناسبة اعطاء الاسماء المؤنثة ، تجري بين النصف المقابل لنصف البنات ، وبين اخوالهم التابعين الى نصف المحتفلين بالقداس ؛ والاعمام هم الذين يقومون بتعويد الصبيان على النصف الذي ينتمون اليه ؛ وعند اعطاء اسم wakedi لاثنين من الصبيان ، الذي يعتبر امتياز جمعية النساء الوحيد ، يكثر اخوال الصبيان من الطرائد فتستولي عليها نساء النصف المقابل ، أي نصف الاخوال موضوع البحث ذاته . باختصار ، يجري كل شيء كما لو كان هنالك تنظيم ثنائي مقلوب. او بعبارة أصح ، يلتغي دور الانصاف : فعوضا من قيام كل من النصفين بتأدية خدماته الى الاخر ، تؤدى الخدمات داخل النصف ذاته ، بمناسبة نشاط خاص يقوم به هذا النصف الاخر . اذا ، يوجد ، دائما ، ثلاثة شركاء وليس اثنان .

أن يصادف المرء ، والحالة هذه ، بنية شكلية على صعيد الجمعيات تطابق تماما قانون مقايضة معممة لهو أمر ذو دلالة . ذلك أن جمعيات الذكور الاربع مرتبة في دائرة . وعندما يغير احد الرجال جمعيته ، يترتب عليه القيام بذلك في نسق مقرر لايتغير . وهذا النسق هو الذي ينظم انتقال اسماء الاناث ، الذي هو امتياز جمعيات الذكور . واخيرا فان هذا النسق :

(krara) ← annorowa ← akemha ← krieriekmu ← krara

هو نسق التكون الاسطوري ذاته للجمعيات، ولانتقال عبء اقامة احتفالات بادي من جمعية الى أخرى ، ولكنه معكوس .

عندما ننتقل الى الاسطورة تنتظرنا مفاجأة جديدة . في الواقع ، تظهر الاسطورة الاتحادات كطبقات سن مرسومة في نسق متعاقب (من افتاها الى اسنها) . وعليه ، تتجمع الاتحادات الاربع ، بالنسبة لصناعة الاقنعة، في زوجين يتحدان بتبادل الخدمات كما لو كانا يشكلان نصفين ، ويضم هذان الزوجان طبقات متناوبة لامتعاقبة ، كما لو كان كل من هذين

النصفين عبارة عن طبقتين زواجيتين ، تتبعان نظام مقايضة معممة ، كما في الشكل (٤) . ويعثر على هذا النسق في قواعد الاحتفال بعيد الموتى المشهورين ، او aikmà

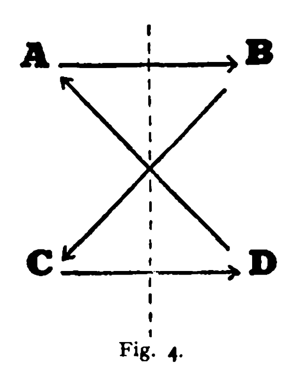


Fig. 4.

شكل رقم ٤

وهكذا ، لتلخيص مجموعة الادلة المتقدمة التي اقتصرنا على مفاصلها الاساسية ، سنحتفظ بالنقاط التالية :

١ ـ عدم وجود حاجز عازل بين الانصاف ذات الزواج الخارجي والاتحادات، وطبقات السن. فالاتحادات تعمل كما لو كانت طبقات زواجية تلبي مقتضيات قواعد الزواج وترمينولوجيا القرابة افضل من الانصاف؛ وتبدو كطبقات سن على الصعيد الجغرافي ، وتتجمع في نظام انصاف نظري في الحياة الاحتفالية . والعشائر هي وحدها التي تبدو غريبة على هذه المجموعة العضوية وغير مبالية بها . يحدث كل شيء كما لو كانت الانصاف والاتحادات وطبقات السن ترجمات غير موفقة ومجزاة لواقع كامن .

٢ ـ لعل التطور التاريخي الوحيد ، الذي يتيح عرض هذه الخصائص المتناقضة ، هو :

آ) في البدء ، ثلاث سلالات أبوية ، تتبع الاب في سكنها مع مقايضة معممة (زواج من بنت الخال) ؛

ب) ادخال انصاف امومية ، توجب :

ج) تاليف سلالة تتبع الاب في سكنها (العشيرة الرابعة للنصف الحالي أو « العشيرة المأسورة » ؛ كما تؤكد اسطورة أصل الاتحادات انها كانت ثلاثة في البدء) ؛

د) نشوب نزاع بين قاعدة النسب (الامومية) وقاعدة السكن (الى جانب الاب) يسبب :

هـ) تحول الانصاف الى النسب الابوي ، ويلازمه :

و) فقد الدور الوظيفي للسلالات التي تتحول الى اتحادات ، باستخدام ظاهرة « الاقامة المذكرة » التي تجلت مع ادخال الانصاف بشكلها البدائي الاخوالي .

سوف لانتوقف كثيرا عند الامثلة الاخرى ، التي يرد البورورو في مقدمتها . نشير ، أولا ، الى التشابه الفريد بين تنظيمات شيرانتيه وبورورو . قرى القبيلتين دائرية ، مقسمة الى نصفين ، يطبقان منظومة زواج خارجي ، ويتألف كل منهما من أربع عشائر ، ويتوسط القرية بيت للرجال . وهذا التوازي يستمر على الرغم من تعارض الالفاظ الناجم عن طابع المجتمعين ، الابوي أو الامومي : بيت رجال البورورو مفتوح للرجال المتزوجين ، وبيت الشيرانتيه مخصص للعازبين ؛ وهو مكان اختلاط جنسي لدى البورورو ، بينما العفة الزامية فيه لدى الشيرانتيه ؛ عازبو البورورو يقودون اليه ، بالعنف ، فتيات أو نساء علاقاتهم معهن غير زوجية ، فيما تدخل اليه فتيات الشيرانتيه للاستيلاء على أزواج . اذا ، المقارنة مبررة حتما .

لقد اسهمت بعض الاعمال الحديثة في تقديم معلومات جديدة حول منظومة القرابة والتنظيم الاجتماعي . فيما يخصمنظومة القرابة ، تثبت الوثائق الغنية التي نشرها الاستاذ آلبيزيتي ان الثنائية بين « ابناء العمة وابناء الخال » و « ابناء العم من درجة واحدة » ، في حال حدوثه (كما هو متوقع في نظام نصفين يتزوجان من الاباعد) ، لايكرر ، مع ذلك،

الانقسام الى نصفين ، بل الرجيع : اذ يعثر على الفاظ متشابهة في هذا النصف أو ذاك . فهكذا ، توحد « الانا » ، مثلا ، أطفال أخيها واطفال اختها ، الذين ينتسبون ، مع ذلك ، الى نصفين مختلفين ، واذا كانت الثنائية ، في جيل الاحفاد ، سهلة التوقع بين « الابناء والبنات » (وهما لفظان مخصصان نظريا الى احفاد نصف الانا المقابل) من جهة ، و «الاصهار والكنات» (وهما لفظان مخصصان نظريا لاحفاد نصف الأنا) من جهة أخرى ، فان توزع الالفاظ الفعلي لايطابق التقسيم الى نصفين. فيما تعتبر هذه الشذوذات، لدى قبائل أخرى، مثل ميووك كاليفورنيا، دليلا على وجود تجمعات مختلفة من الانصاف واهم منها . ومن جهة اخرى ، تلاحظ في تنظيم البورورو تماثلات جديرة بالملاحظة مثل :

ابن الخال ، المسمى : زوج البنت ، حفيد ؛

بنت بنت العمة ، المسماة : ام الزوجة ، جدة ؛

ولاسيما :

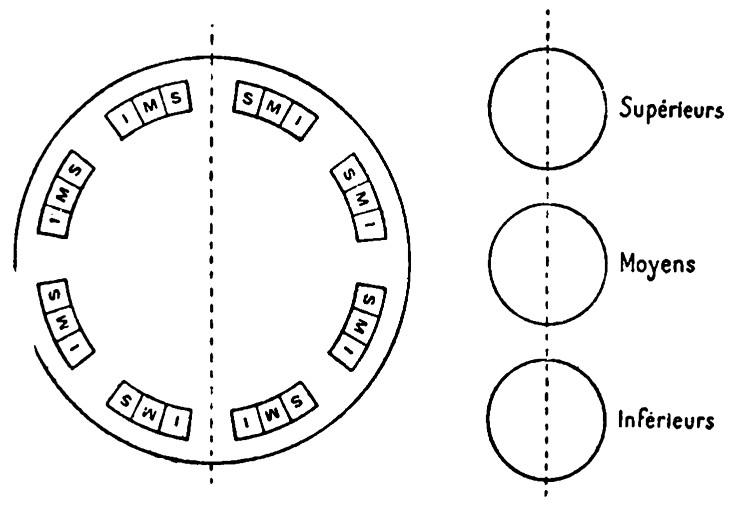
ابن اخي الجدة لأم ، وابن ابن اخي ام الجدة لأم ، المسميان : ابناء ؛ التي تذكر حالا ببنيات قرابة من طراز بانك – آمبريم – بانتيكوت ، مقارنة تأيدت بامكان الزواج من بنت بنت الخال في الحالتين (٤) .

وفي مجال التنظيم الاجتماعي ، وضح الاستاذ آلبيزيتي أن النصف الامومي يشتمل دائما على أربع عشائر ، وان الزواج بين بعض العشائر ليس تفضيليا فحسب ، بل ينبغي كذلك أن يوحد الفروع الممتازة في كل عشيرة . في الواقع ، كل عشيرة مقسمة الى ثلاثة فروع ، امومية كالعشيرة : أعلى ومتوسط وادنى . ونظرا لارتباط كل عشيرتين بافضلية زواجية ، فلايمكن ان يتم الزواج الا بين فرعين من درجة واحدة ، الاعلى والاعلى ، الاوسط والاوسط ، الادنى والادنى . لو كان هذا الوصف

---

(٤) بيد أن الزواج ، لدى بورورو ، يبقى ممكنا ببنت الخال ، مما يدل على وجوب الاعتدال في المقارنة .

صحيحا (وقد بدت معلومات الاباء الساليزيين جديرة بالثقة دائما) لوجدنا ان مخطط انظمة بورورو الاتباعي ينهار . اذ أن العشائر ، بحصر المعنى ، مهما كانت الافضليات الزواجية التي توحد بين عدد منها ، تفقد كل قيمة وظيفية (وقد لاحظنا وجود شيء من هذا القبيل لدى الشيرانتيه) ويتقلص مجتمع بورورو الى ثلاث جماعات لحمية : عليا ومتوسطة ودنيا ، كل منها مقسمة الى فرعين يطبقان نظام زواج خارجي ، بدون وجود اية صلة قرابة بين المجتمعات الرئيسة الثلاث ، تشكل حقا ثلاثة مجتمعات فرعية (شكل رقم ٥) .



شكل رقم ٥ ـ مخطط كلاسيكي لقرية البورورو

بما أن التنظيم المنهجي لترمينولوجيا القرابة يبدو رهنا بثلاث سلالات نظرية ، تنقسم فيما بعد الى ست : والد الزوجة ، الام ، زوج البنت، مرتبطة بنظام مقايضة معممة، نجد انفسنا مسوقين الى التسليم، كما هو الشأن لدى الشيرانتيه ، بتنظيم بدائي ثلاثي شوشته ثنائية فرضت عليه .

إن معالجة مجتمع بورورو كمجتمع لحمي أمر يحمل على الدهشة

بحيث قد نتردد في دراسته ، لو لم يتوصل ثلاثة مؤلفين ، كل منهم بمعزل عن الاخر ، الى نتيجة مماثلة بالنسبة لآبينايه ، استخلصوها من وثائق نيمويينداجو . من المعلوم ان انصاف آبينايه ، لاتتزوج من الاباعد ، وان الزواج منظم بتقسيم الجماعة الى اربع kiyé ، كما يلي : رجل من (آ) يتزوج امرأة من (ب) ، ورجل من (ب) يتزوج امرأة من (ج) ، ورجل من (جـ) يتزوج امرأة من (د) ، الخ . ونظرا لانتماء الصبيان الى « كييه » آبائهم ، والبنات الى «كييه » أمهاتهن ، فان التقسيم الظاهر الى اربع جماعات ذات زواج خارجي ، يخفي تقسيما حقيقيا الى أربع جماعات ذات زواج داخلي : رجال (آ) ونساء (ب) ، اقارب فيما بينهم ؛ ورجال (ب) ونساء (جـ) اقارب فيما بينهم ؛ ورجال (جـ) ونساء (د) ، أقارب فيما بينهم ؛ ورجال (د) ونساء (آ) ، أقارب فيما بينهم ؛ فيما لاتوجد اية صلة قرابة بين رجال ونساء الـ «كييه» الواحدة . وهذا هو بالضبط الوضع الذي وصفناه بالنسبة للبورورو على اساس المعلومات المتوفرة في الوقت الحاضر ، مع اختلاف واحد هو أن الجماعات ذات الزواج الداخلي ثلاث عند البورورو بدلا من اربع . وتشير بعض القرائن الى وضع من النمط نفسه لدى تابيرابيه . ويمكن التساؤل، والحالة هذه، ما اذا كانت قاعدة زواج آبينايه ، التي تحرم الزواج بين أولاد العم ، وامتيازات الزواج الداخلي لبعض عشائر بورورو (التي تتمكن من ابرام الزواج مع تبعيتها للنصف ذاته) لاترمي ، بوسائل متناقضة ، الى تدارك انشقاق الجماعة ، بالطريقة ذاتها : اما باستثناءات محرمة ، واما بعقود زواج خلافا للقاعدة ، ولكن قلما يتيح بعد الدرجة اكتشافها بسهولة .

من المؤسف الا تسمح الثغرات والابهامات التي اشتمل عليها كتاب نيمويينداجو ، عن تامبيرا الشرقيين ، بالمضي في التحليل الى حد كاف . ومع ذلك ، نشك في اننا هنا ايضا أمام عناصر واحدة من مجموعة شائعة في المنطقة الثقافية كلها . لدى تامبيرا ترمينولوجيا متعاقبة على نحو

منهجي ، مع :

ابن العمة = الاب ،
بنت العمة = اخت الاب ،
ابن الخال = ابن الاخ ،
بنت البنت = بنت الاخت ؛

وتحريم الزواج بين ابناء العمة وابناء الخال (كما هو الشأن لدىآبينايه)، على الرغم من وجود الانصاف ذات الزواج الخارجي ؛ ودور خالالخطيبة، حامي بنت اخته من زوجها ، الوضع المشاهد قبل ذلك لدى شيرانتيه ؛ والدورة الدائرة لطبقات السن ، الشبيهة بدورة اتحادات شيرانتيه وطبقات ابينايه الزواجية ؛ واخيرا . تجمعهم بازواج من الجماعات المتقابلة في المباريات الرياضية ، كاتحادات شيرانتيه في وظائفها الاحتفالية، كل ذلك يسمح بالجزم بأن المسائل المطروحة لايمكن أن تنون مختلفة كثيرا .

تستخلص من هذا العرض ثلاث نتائج ، معروضة هنا عرضامبسطا:

ا ـ وجوب استئناف دراسة التنظيم الاجتماعي لسكان البرازيل الاوسط الشرقي بكاملها على الطبيعة . أولا ، لان نشاط هذه المجتمعات الفعلي يختلف اختلافا شديدا عن ظاهره السطحي الذي اقتصرت الملاحظة عليه حتى ذلك الحين ، ثم ، على الاخص ، لانه يجب القيام بهذه الدراسة على اساس مقارن . ذلك اننا لانشك في ان مجتمعات بورورو وكانيلا وابينايه وشيرانتيه وضعت ، كل منها على طريقته ، مؤسسات هي ، في آن واحد ، متجاورة جدا وابسط من صياغتها الجلية . يضاف الى ذلك ان مختلف انماط التجمع التي يعثر عليها في هذه المجتمعات : ثلاثة أشكال من التنظيم الثنائي ، والعشائر ، والافخاذ، وطبقات السن ، والاتحادات الخ. ، لاتمثل ، كما في استراليا ، عددا مماثلا من التشكيلات المزودة بقيمة وظيفية ، بل يعبر كل منها ، بالاحرى، تعبيرا جزئيا عن بنية واحدة كامنة ، تصورها على نسخ عديدة ، دون التوصل قط الى التعبير عن حقيقتها او استيفائها .

٢ ـ وجوب اعتياد الباحثين الميدانيين على مباشرة أبحاثهم من جانبين مختلفين . ذلك أنهم عرضة باستمرار الى خلط نظريات الاهالي عن تنظيمهم الاجتماعي (والشكل السطحي المعطى لهذه التنظيمات من أجل مطابقتها مع النظرية) ، والنشاط الحقيقي للمجتمع . فقد يوجد بين الاثنين اختلاف شبيه بالاختلاف الموجود بين فيزياء ابيقور أو ديكارت مثلا ، والمعارف المستخلصة من تطور الفيزياء المعاصرة . ان تصورات الاهالي السوسيولوجية ليست قسما من تنظيمهم الاجتماعي أو صورة عنه فحسب : بل ربما تناقضه تماما ، كما في اكثر المجتمعات تقدما ، أو تجهل بعض عناصره .

٣ ـ رأينا في هذا الصدد ان تصورات أهالي البرازيل الاوسط الشرقي ، واللغة المؤسسية التي يعبرون بها عن افكارهم ، تؤلف جهدا يائسا لكي يضعوا في المكان الاول نمط بنية قائمة على : انصاف أو فئات ذات زواج خارجي ، دورها الفعلي ثانوي جدا ، ومع ذلك ليس وهميا تماما . فوراء ثنائية البنية الاجتماعية وتناسقها الظاهر ، يتنبأ المرء بتنظيم ثلاثي وغير متناظر اكثر اصالة (٥) ، يفرض مطلب الصياغة الثنائية على عمله المتناظر ، مصاعب قد تكون منيعة . لماذا تحتاج بعض المجتمعات ، المشوبة ، على هذه الصورة ، بعامل شديد من الزواج الداخلي ، الى خداع نفسها بهذا الالحاح ، وتصور نفسها محكومة بتنظيمات زواج خارجي اتباعي الشكل ، دون أن يكون لديها معلومات مباشرة عنه ؟ ان هذه المسألة ، التي فتشنا عن حلها في مكان آخر تتعلق بالانتروبولوجيا العامة . وان يجري طرحها بصدد مناقشة تقنية ومنطقة جغرافية محددة ، مماثلة للمناقشة والمنطقة التي عرضنا لهما هنا ، هو امر يظهر جيدا النزعة الحالية للدراسات الاتنولوجية ، وهي تثبت ارتباط النظرية والتجربة في مجال العلوم الاجتماعية ارتباطا يتعذر فصله مستقبلا .

---

(٥) كان آ. ميترو قد اشار الى وجود هذا التنظيم الثلاثي لدى اويكوما ، ولكنه كان موضع نزاع لانه « فريد في البرازيل » .

الفصل الثامن

هل الانظمة الثنائية موجودة (1)

لقد وزع العالم الذي نحتفي به اهتمامه بين امريكا واندونيسيا . ولعل هذه المقارنة يسرت جراة الاستاذ جوسلان دو جونغ وخصب آرائه النظرية ، لان السبيل الذي رسمه على هذه الصورة يبدو لي غنيا بالوعود بالنسبة للنظرية الاتنولوجية . فهذه النظرية تعاني صعوبة في ارساء اساسها المقارن وتحديده : فاما ان المعطيات التي ننوي مقارنتها متقاربة جدا، جغرافيا وتاريخيا، بحيث لانكون واثقين من مواجهة عدة ظاهرات، وليس ظاهرة واحدة ، متنوعة سطحيا ؛ واما أن هذه المعطيات شديدة التنافر ، وينتفي مبرر المقارنة ، في هذه الحالة الاخيرة ، نظرا لممارستها على أشياء غير متشابهة .

تقدم امريكا واندونيسيا وسيلة التخلص من هذا الخيار الاحراجي؛ فالاتنولوجي الذي يهتم بمعتقدات هاتين المنطقتين ومؤسساتها يتملكه شعور بأن الوقائع فيهما ذات طبيعة واحدة . وقد شاء بعضهم أن يبحثوا عن حامل مشترك لعرض هذه القرابة ، وليس علي أن أناقش هنا فرضياتهم المثيرة والجريئة . قد يتعلق الامر أيضا ، في رأيي ، بتشابه بنيوي بين مجتمعات ربما كانت ستقوم باختيارات متجاورة في سلسلة الامكانات المؤسسية ، وان كان مدرج هذه الامكانات محدودا حتما . وسواء فسر الشبه بوحدة الاصل او نتج عن تشابه المبادىء البنيوية التي تحدد التنظيم الاجتماعي والمعتقدات الدينية تشابها عرضيا ، في

---

(1) نشر في مجلد تكريم الاستاذ جوسلان دو جونغ ، ١٩٥٦ ، ص ص ٩٩ – ١٢٨ .

المنطقتين ، فان واقعة الشبه تبقى . وارى ان افضل طريقة لتكريم الاستاذ جوسلان دوجونغ هي اتباع اقتراحه الذي يستشف من آثاره، اذ يظهر كيف ان تحليل بعض الاشكال التأسيسية تحليلا مقارنا يساعد على توضيح مسألة أساسية من مسائل حياة المجتمعات . في الواقع ، يعرف المرء الانتشار الغريب للتنظيم المعروف عادة باسم التنظيم الثنائي وسأورد هنا عددا من الملاحظات المتعلقة بهذا الانتشار ، مستعينا ببعض الامثلة الامريكية والاندونيسية .

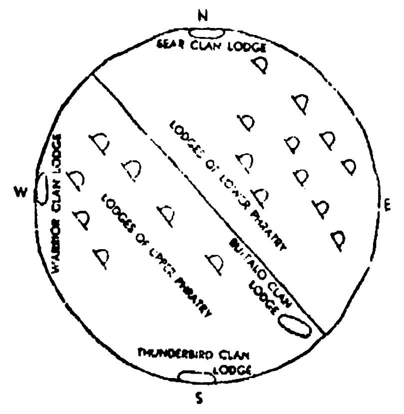
وسأنطلق من ملاحظة جاءت في دراسة احادية لبول رادانالاتباعية، عن وينباغو ، احدى قبائل البحيرات الامريكية الكبرى (٢) .

كان اعضاء هذه القبيلة منقسمين قديما الى نصفين ، يحمل الاول اسم wangeregi او «الاعلين» ، والثاني اسم Manegi او «الادنين». وكانا يطبقان نظام زواج خارجي ، ويحددان كذلك حقوقا وواجبات متبادلة ، ويترتب على كل منهما ان يحتفل بجنازة عضو من النصف الآخر .

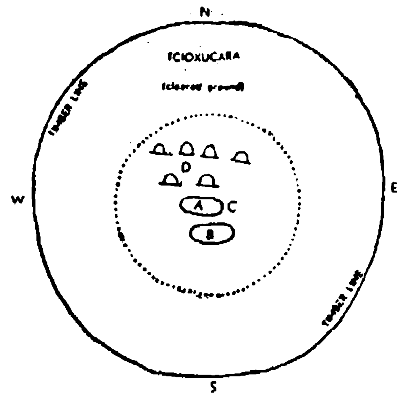
عندما يبحث رادان تأثير الانقسام الى نصفين في بنية القرية يلاحظ تناقضا غريبا بين الاشخاص المسنين الذين يقدمون له المعلومات . فمعظم هؤلاء الاشخاص يصفون قرية دائرية ، ينفصل النصفان فيها بقطر نظري شمالي – غربي ، جنوبي شرقي (شكل رقم ٦) . بيد أن عددا منهم يعترضون بشدة على هذا التقسيم ، مؤكدين ان اكواخ رؤساء النصفين تقع في مركز القرية لافي محيطها (شكل رقم ٧) . وقد بني الترتيب الاول ، كما يقول رادان ، على معلومات قدمها دائما مخبرو النصف الاعلى ، والترتيب الثاني ، على معلومات قدمها دائما مخبرو النصف الادنى (مصدر مذكور ، ص ١٨٨) .

---

(٢) بول رادان « قبيلة وينباغو » التقرير السنوي السابع والثلاثين ، مكتب الاتنولوجيا الامريكية (١٩١٥ – ١٩١٦) . واشنطن ، ١٩٢٣ .



شكل رقم ٦ ـ مخطط قرية وينباغو
حسب مخبري النصف الاعلى (عن رادان)



شكل رقم ٧ ـ مخطط قرية وينباغو
حسب مخبري النصف الادنى (عن رادان)

وهكذا ، كان للقرية ، في راي بعض الاهالي ، شكل دائري ، وكانت الاكواخ موزعة على كامل مساحة الدائرة ، المقسومة الى نصفين . بينما يراها الاخرون قرية مستديرة ، مقسومة الى قسمين ، وانما مع فرقين اساسيين ، هما : عدم وجود قطر يحدد نصفي دائرة ، بل ثمة دائرة اصغر مرسومة داخل دائرة اكبر : ثم ان هـذا التقسيم ليس خاصا بالقرية المتجمعة ، ذلك ان الدائرة المحوطة تجمل مجموع الاكواخ مقابل الارض المستصلحة ، وهذه الاخيرة تقابل الغابة التي تحيط بالكل .

إن رادان لا يلح على هذا التناقض ، ويكتفي بابداء الاسف لنقص معلوماته التي لاتسمح بالفصل لصالح هذا الترتيب أو ذاك . وأنا أود أن اثبت هنا أن الامر لايتعلق حتما بخيار : ذلك أن الشكلين الموصوفين لايخصان بالضرورة ترتيبين مختلفين . فقد يطابقان ايضا طريقتين في وصف تنظيم شديد التعقيد لكي يصاغ بواسطة نموذج وحيد ، بحيث أن أعضاء كل نصف قد يميلون ، حسب وضعهم في البنية الاجتماعية ، الى تكوين مفهومهم عنه بهذه الطريقة ، حينا ، وتلك حينا آخر . لأن العلاقة بين الانصاف ، حتى في طراز بنية اجتماعية متناظرة (في الظاهر على الاقل) كالتنظيم الثنائي ، ليست ساكنة ابدا ، وليست متبادلة كما قد يتصورها بعضهم .

يكشف الخلاف بين مخبري وينباغو عن أمر جدير بالملاحظة ، هو أن الشكلين الموصوفين يطابقان تنظيمات فعلية . فأنا اعرف قرى موزعة فعلا (أو تتصور توزعها المثالي) حسب هذا النموذج أو ذاك . وتبسيطا للعرض ، ساسمي ترتيب الشكل (٦) **بنية قطرية** ، وترتيب الشكل (٧) ، بنية **مشتركة المركز** .

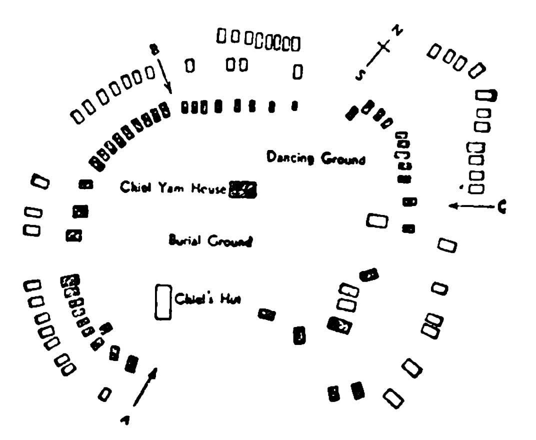
إن أمثلة البنية القطرية متوفرة . فهي موجودة ، اولا ، في امريكا الشمالية ، إذ كان معظم سكانها من السيوكس ، بالاضافة الى وينباغو ، الذين يقيمون معسكراتهم بهذه الطريقة . واثبتت اعمال كورت نيموينداجو ، بالنسبة لامريكا الجنوبية ، تواتر هذه البنية لدى جيه الذين يجب أن نلحق بهم ، لاسباب جغرافية وثقافية ولغوية ، بورورو ماتو غروسو (الهضبة الوسطى الواقعة في جنوب البرازيل) الذين درسهم الاستاذان كولباتشيني وآلبيزيتي وصاحب هذا المقال . وربما كانت هذه البنية موجودة ايضا في تياهواناكو وكوزكو * . كما تقدم مناطق مختلفة في ميلانيزيا مثالا عليها .

---

* تياهواناكو : موقع على شاطىء بحيرة تيتيكاكا البوليفي ، وكان مابين ١٠٠٠ و ١٣٠٠ مركز حضارة أصيلة ، امتدت الى بيرو وبوليفيا والارجنتين وشيلي .

وكوزكو ، مدينة من البيرو ، في سلسلة الجبال الاندية ، المشرفة على الساحل الغربي لامريكا الجنوبية ، تقع على ارتفاع ٣٦٥٠م ، وهي عاصمة الانكيين القديمة .

اما البنية المشتركة المركز ، فيقدم مخطط قرية أوماراكانا ، في جزر تروبرياند ، الذي نشره مالينوسكي ، مثالا واضحا عليها . فلنتوقف عنده لحظة (شكل رقم ٨) ؛ في الواقع ، سوف لاتتوفر فرصة أفضل لابداء الأسف على لامبالاة هذا المؤلف بمسائل المورفولوجيا . يذكر مالينوسكي تذكيرا سريعا ببنية هامة للغاية ، ربما كان تحليلها تحليلا أعمق سيسفر عن مزيد من الدروس . إن قرية أوماراكانا مرتبة في حلقتين مشتركتي المركز . وفي وسطها ساحة تنتظم حولها اهراء الإنيام * ، ذات الطابع المقدس والمحاطة بجميع أنواع الطواطم . والاهراء محاطة بممر دائري وبأكواخ الازواج ، المبنية على أطرافه ، ويعتبره مالينوسكي جزء القرية المدنس . بيد ان المقابلة لاترد فقط بين مركزي ومحيطي ؛ مقدس ومدنس . بل تمتد ايضا إلى اصعدة أخرى : فالطعام النيء محفوظ ، في اهراء الدائرة الداخلية ، والطبخ ممنوع فيها : « إن الفرق الاساسي بين الحلقتين هو تحريم الطبخ » (مصدر مذكور ، ص ٧١) لأن « الطبخ ضار بالانيام ؛) فيما يطبخ الطعام ويؤكل في جوانب بيوت أسر الدائرة الخارجية فقط . والاهراء أحسن



شكل رقم ٨ ــ مخطط قرية أوماراكانا
(عن ب. مالينوسكي) .

* نبتة تغرس في المناطق الحارة ، لدرناتها الغنية بالنشاء . (م.)

بنـاء وزينـة مـن بيـوت السكن . امـا الاقامـة في الدائرة الداخلية فتقتصر علـى العازبين ، فيمـا يسكن الازواج المتزوجـون في محيط الدائـرة ؛ ونذكـر هنـا ملاحظـة ، تذكر بنقطـة غامضـة أشار اليها رادان بصدد وينباغو : « كانت العادة بالنسبة للزوجين الشابين أن يقيما منزلهما على بعد كاف من قريتهما » (٣) ، مفادها أن الرئيس في أومارا كانا هو وحده الذي يستطيع إقامة مسكنه في الدائرة الداخلية ، وان مخبري وينباغو ، أنصار البنية المشتركة المركز ، يصفون قرية مقتصرة عمليا على أكواخ كبـار الرؤساء : فأين ، اذا ، كـان يسكن الآخرون ؟ وأخيرا ، ان حلقتي اوماراكانا المشتركتي المركز متقابلتان بمـا يتعلـق بالجنس : « يمكن تسمية المكان المركزي من القريـة قسم الرجـال ، والشارع قسم النسـاء . » (٤) وعليه ، فان مالينوسكي يشدد مرارا على امكان اعتبار اهراء العازبين ومنازلهم من توابـع السـاحـة المقدسة او امتدادها ، فيما تقيم الاكواخ العائلية علاقة مماثلة بالممر الدائري .

اذا ، توجد ، في تروبرياند ، منظومة معقدة من التقابلات بين المقدس والمدنس ، النيء والمطبوخ ، العزبة والزواج ، الذكر والانثى ، المركزي والمحيطي . ولعل الدور المنتقل بالتتابع الى الطعام النيء والطعام المطبوخ في تقدمات الزواج ـ المتميزة بدورها بالنسبة الى الذكر والانثى فـي المحيط الهادي كلـه ـ يؤيد ، عند اللزوم ، أهميـة المناهـج الكامنـة الاجتماعية وانتشارها الجغرافي .

لن نلجأ الى مقارنة بهذا الاتساع . وسنقتصر على ملاحظة تماثلات بنية القرية التروبريانية مـع الظاهرات الاندونيسية . فالتقابـل بين مركزي ومحيطي ، أو داخلي وخارجي ، سرعان مايذكر بتنظيم بادوج

---

(٣) بول رادان ، ثقافة الوينباغو : كما وصفوها بانفسهم ، المنشورات الخاصـة لمؤسسة بولينجن ، ع١ ، ١٩٤٩ ، ص ٣٨ .

(٤) ب. مالينوسكي ، حياة البدائيين الجنسية في ميلانيزيا الشمالية ـ الغربية ، نيويورك ـ لندن ، ١٩٢٩ ، مجلد ١ ، ص ١٠ .

القسم الغربي من جاوا في بادوج داخليين ـ معتبيرين كأعلين ومقدسين ـ ،وبادوج خارجيين ـ معتبيرين كأدنين ومدنسين(٥) . وربما ينبغي مقاربة التقابل ، كما لاحظ كروف(٦) ، من التقابل بين «معطيي» النساء و « آخذيها » ، في انظمة الزواج غير المتناظرة ، المطبقة في آسيا الجنوبية الشرقية ، حيث يعتبر المعطون اعلى مقاما من الآخذين ، من جهة المكانة الاجتماعية والسلطة السحرية ،الامر الذي يقودنا الىالتفريق الصيني بين نوعين من الاقارب ، هما تانغ و بياو . كما ان اعتبار البادوج حالة انتقالية بين تنظيم ثلاثي وتنظيم ثنائي قد يعيدنا الى اوماراكانا التي تنقسم ، في آن واحد ، الى دائرتين اثنتين ، مقسمة بدورها الى ثلاثة قطاعات ، مخصصة على التوالي لعشيرة الرئيس الامومية ؛ وزوجات الرئيس (اي ممثلي العشائر الحليفة) ؛ واخيرا ، للعامة ، المتفرعين بدورهم الى مالكي القرية الثانويين والفرباء غير المالكين .لايمكن أن ننسى، على اية حال ، ان بنية البادوج الثنائية لاتعمل على صعيد القرية ، بل تحدد العلاقات بين مناطق تشمل كل منها على قرى عديدة ، الامر الذي يستدعي تحفظا كبيرا . بيد أن الاستاذ جوسلان دوجونغ استطاع تعميم الملاحظات المتعلقة بالبادوج تعميما صحيحا ، على صعيد آخر . فقد لاحظ أن التقابل الخاص بهم يثير تقابلات أخرى ،في جاوا وسومطرة: التقابل بين «اقارب المزاد » و « اقارب المزاد الاعلى » (وهذا « صيني » جدا) ؛ ويقاربها من التقابل بين التجمع والمجموعات الصغيرة المتفرقة ، اي بين kampung « ساحة القرية المزدحمة بالمباني » و bukit ، « المنطقة المحيطة البعيدة عن المركز » لدى مينانفكابو(٧) : اذا ، بنية مشتركة المركز ، ولكنها ، على ساحة القرية ، موضوع نزاع مصطنع بين ممثلي الجماعتين : « البحارة » من جهة ، و « الجنود » من جهة

---

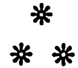
(٥) ن. ج. جيز ، البادوج ، لايدن ، ١٩٥٢ .

(٦) فان دير كرويف ، الثنائية والنقيضة الرمزية في المجتمع الاندونيسي ، الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٥٦ ، ع ٥ ، ص ٢١ ، ١٩٥٤ .

(٧) جوسلان دو جونغ ، تركيب مينانفابو ونفري ـ سيمبيلان السياسي والاجتماعي في اندونيسيا ، لايدن ، ١٩٥١ ، ص ص ٧٩ ـ ٨٠ ، ٨٣ ـ ٨٤ .

اخرى ، مرتبين حسب بنية قطرية (شرق وغرب على التوالي) . والمؤلف نفسه يطرح مسألة العلاقة بين طرازي البنية ، طرحا غير مباشر ، عندما يلاحظ : « حتى أن الامر سيكون اكثر اهمية في معرفة ما اذا كان تقابل الكامبونغ والبوكيت يطابق تقابل كوتو ـ بيليانغ وبودي ـ تجانياغو » ، بعبارة أخرى ، انقسام مينانفكابو السابق الى نصفين ، المفترض من قبله.

ونحن نرى أن التمييز على درجة اكبر من الاهمية ؛ فمن الواضح أن التقابل بين القرية المركزية والمحيط يطابق تقريبا البنية الميلانيزية الموصوفة أعلاه ؛ غير أن الشبه مع بنية قرية الوينباغو المشتركة المركز غريب اذ ان المخبرين يدخلون في وصوفهم ، بصورة عفوية ، خصائص بيئية تسمح لهم ، كما في اندونيسيا ، بتكوين مفهوم عن التقابل : وهو هنا بين الحلقة المحيطية Tcioxueura والارض المستصلحة ، (التي تقابلها القرية المبنية) ، والتي تقابل بدورها الغابة التي تشتمل على الكل (انظر شكل ٧) . وسيلاحظ ، اذا ، بفائدة خاصة جدا ، أن الاستاذ جوسلان دو جونغ يعثر على نمط البنية ذاته لدى نيجري ـ سامبيلان في شبه الجزيرة الماليزية ، التي تسود فيها المقابلة بين الساحل (الاعلى) والداخل (الادنى) ، المضاعفة بتقابل ، شائع جدا على القارة وفي الجزر ، بين حقول الارز وبساتين النخيل من جهة (اي الزراعة) والجبال والوديان (اي الاراضي غير المحروثة والاراضي البائرة) ، من جهة أخرى [٨] . أضف أن المجموعة الهندية الصينية تعرف تقسيمات من النمط ذاته .



تمسك جميع المؤلفين الهولنديين بالتشديد على المفارقات الغريبة التي تظهرها هذه الانماط المعقدة من التنظيم الاجتماعي ، والتي تقدم

---

(٨) مصدر مذكور ، ص ص ١٣٠ ، ١٦٥ ، ١٦٧ .

اندونيسيا مجالا ممتازا لدراستها . فلنحاول تبسيطهـا ، وراءهـم . تواجهنا ، اولا ، اشكال من الثنائية طاب لبعضهم أحيانا أن يخمنوا فيها آثار نظام قديم مؤلف من نصفين . ولايجدي الدخول في هذه المناقشة : فالنقطة الهامة في نظرنا هي أن هذه الثنائية نفسها مزدوجة : متصورة حينا ، على مايبدو ، كنتيجة ثنائية تناظرية ومتوازنة بين بعض الفئات الاجتماعية ومظاهر العالم المادي والصفات المعنوية أو الميتافيزيائيـة : اي ـ بتعميم المفهوم المعروض اعلاه بعض الشيء ـ بنية من نمط قطري؛ ومتصورة حينا آخر ، بالعكس ، في منظور مشترك المركز ، مع فرق واحد هو عدم تساوي حدي التقابل ، بالضرورة ، من ناحية المكانـة الاجتماعية او الدينية او الاثنتين معا .

بالطبع ، قد تكون عناصر البنية القطرية غير متساوية ايضا . حتى ان هذه الحالة هي اكثر الحالات تواترا ، اذ اننا نقع ، من اجل تسمية هذه العناصر ، على عبارات مثل : اعلى وادنى ، أكبر وأصغر ، نبيـل ورجل الشعب ، قوي وضعيف ، الخ . ولكن عدم المساواة المشار اليه لايوجد دائما بالنسبة للبنيات القطرية ، ولايتفرع ، بأية حال ، من طبيعة هذه البنيات ، المشربة بالمبادلة . بل يؤلف ، كمـا لاحظت سابقـا (٩) ، نوعا من لغز يشكل تفسيره أحد اهداف هذه الدراسة .

الانصاف التي تترتب عليها التزامات متبادلـة وتتمتـع بحقـوق تناظرية ، كيف السبيل الى أن تكون متدرجة اجتماعيا في الوقت نفسه ؟ ان عدم المساواة ، في حالة البنيات المتحدة المركز ، امر طبيعي ، نظرا لان العنصرين مرتبان ، تقريبا ، بالنسبة لنقطة اسناد واحدة : المركز ، الذي تقترب منه احدى الدائرتين لانها تحتويه ، فيما تبتعد عنه الدائرة الثانية . اذا ، ثمة ثلاث مسائل تطرح من هذه الزاوية ، هي : طبيعة البنيات القطرية ، وطبيعة البنيات المتحدة المركز ، وسبب كشف معظم

(٩) ليفي ـ ستروس ، المبادلة والتدرج الاجتماعي ، في الانتروبولوجي الامريكي ، ج ٤٦ ، ع ٢ ، ١٩٤٤ .

البنيات الاولى عن طابع من اللاتناظر يتناقض في الظاهر مع طبيعتها ، ويضعها ، بالتالي ، في منتصف الطريق بين الاشكال القطريـة النادرة المتناظرة تماما ، والبنيات المتحدة المركز غير المتناظرة دائما .

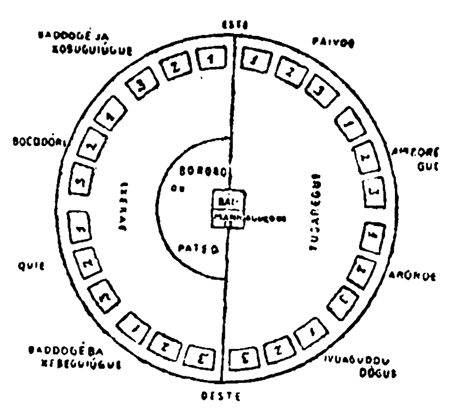
ثانيا ، تبدو البنيات الثنائية الاندونيسية ـ سواء ظهرت بمظهر قطري أو مشترك المركز ـ انها تتعايش مع بنيات مكونة من عدد وتر من العناصر ، ثلاثة في أغلب الاحيان ، ولكنها تكون ايضا ٥ و ٧ و ٩ . فماهي العلاقات التي تجمع هذه الانماط ، غير القابلة للتبسيط في الظاهر ؟ تطرح المسألة ، على نحو خاص ، بصدد قواعد الزواج ، نظرا لوجود تنافر بين الزواج الثنائي ، الذي يرافق ، عادة ، انظمة الانصاف ذات الزواج الخارجي ، والزواج الاحادي الجانب ، الذي كثر العثور عليـه في اندونيسيا ، منذ أعمال فان وودن . في الواقع ، ينطوي التفريق بين بنت العمة وبنت الخال ، على ثلاث فئـات متميزة في الاقـل ، وهـو مستحيل بفئتين . ومع ذلك ، وجـدت ، في امبوان ، علـى مايبدو ، أنصاف متحدة بنظام مقايضات غير متنظرة ؛ اضف وجود اثار تقابلات من نمط ثنائي ، في جاوا وبالي وغيرها ، مقترنة بتقابلات اخرى ، بحيث يدخل فيها ٥ أو ٧ أو ٩ فئات . وعليه ، لو تعذر رد التقابلات الثانيـة الى الاولى ، المتصورة بتعابير البنية القطرية لاشتملت المسألة على حـل نظري ، شريطة تصور الثنائية في شكل متحد المركز ، نظرا لتخصيص الحد الاضافي للمركز ، فيما تكون الحدود الاخرى مرتبة في المحيط ترتيبا تناظريا . وكما لاحظ الاستاذ جوسلان دو جونغ ، كل منظومة فردية يمكن ردها الى منظومة زوجية ، وذلك بمعالجتها من زاوية « تقابـل المركز مع الجوانب المتجاورة . » هنالك ، اذا ، علاقة ، شكلية في الاقل، بين فئة المسائل الاولى والفئة الثانية .



طرحت في الفقرات السابقة ، على مثال امريكي شمالي ، مسألـة وضع تخطيطية لنماذج البنيات الثنائية وكذلك الجدلية التي توحـد

هذه البنيات ؛ وقد اغتنت هذه المرحلة الاولى من المناقشة ، بامثلة ميلانيزية واندونيسية . وفي عرض المرحلة الثانية ، أود أن اثبت ، على الاقل ، امكان اقتراب المسألة من حلها ، بدراسة مثال جديد ، مستعار هذه المرة ، من شعب امريكي جنوبي هو البورورو .

لنذكر سريعا ببنية البورو (شكل رقم ٩) . في المركز ، بيت الرجال، منزل العازبين ، ومكان اجتماع الرجال المتزوجين ، وهو ممنوع تماما على النساء . ويحيط به من كل جهة ارض دائرة واسعة ؛ وفي الوسط



شكل رقم ٩ ــ مخطط قرية البورورو
(عن آلبيزيتي)

ساحة الرقص ، الملاصقة لبيت الرجال . وهي رقعة من الارض المطروقة، وخالية من النباتات ، ومحاطة بأوتاد . وفي وسط العيص ، الذي يغطي الباقي ، ازقة صغيرة تقود الى الاكواخ العائلية في المحيط ، موزعة في دائرة تتاخم الغابة . ويسكن هذه الاكواخ الازواج والزوجات وأولادهم. نسبهم امومي واقامتهم تتبع مكان الام . والتقابل بين المركز والمحيط هو ، اذا ، تقابل بين الرجال (مالكي البيت الجماعي) والنساء مالكات الاكواخ العائلية في المحيط .

نحن امام بنية متحدة المركز ، واضحة تماما أمام الفكر الاهلي ،

الذي تعبر فيه العلاقة بين المركز والمحيط عن تقابلين الاول بين **الذكر و الانثى** ، كما رأينا ، والثاني بين **المقدس و المدنس** : فالمجموعة المركزية ، المكونة من بيت الرجال وساحة الرقص ، تستخدم مسرحا للحياة الاحتفالية ، بينما يخصص المحيط لنشاطات النساء البيتية ، البعيدة بطبيعتها عن اسرار الدين (مثل صنع الرومب واستعماله اللذين يتمان في بيت الرجال ويحرمان على انظار النساء تحت طائلة الموت) .

بيد أن هذه البنية المتحدة المركز تتعايش مع بنيات اخرى من نمط قطري . فقرية البورورو مقسومة ، اولا ، الى نصفين بمحور شرقي ـ غربي ، يوزع العشائر الثماني الى مجموعتين كل منها من اربع عشائر ، تطبق علانية نظام زواج خارجي . ويتقاطع هذا المحور مع آخر ، عمودي عليه ، في اتجاه شمالي ـ جنوبي ، يعيد توزيع العشائر الثماني الى مجموعتين أخريتين من أربع ، تسميان على التوالي ، « المجموعة العليا » و « المجموعة الدنيا » ، أو ـ عندما تكون القرية واقعة على ضفاف النهر ـ مجموعة « عالية النهر » ومجموعة « سافلة النهر » .

هذا الترتيب المعقد مفروض على القرى الدائمة والمعسكراتالليلية الموقتة على السواء : وفي هذه الحالة الاخيرة تقيم النساء والاولاد في دائرة على المحيط بنسق وضع العشائر ، بينما يمهد الفتيان في المركز رقعة من الارض تحل محل بيت الرجال وساحة الرقص (١٠) .

وقد شرح لي أهالي نهر فرميلو ، في عام ١٩٣٦ ، ان الاكواخ ، في فترة ازدحام القرى ، كانت مرتبة بالطريقة ذاتها ، وانما في عدة دوائر متحدة المركز ، بدلا من دائرة واحدة .

اطلعت ، عند كتابة هذه السطور ، على اكتشافات بوفرتي بوينت

(١٠) كولباتشيني وآلبيزيتي ، حول البورورو الشرقيين ، سان باولو ، ١٩٤٢ ، ص ٣٥ .

الاثرية ، من لويزيانا ، في وادي الميسيسبي الاسفل (١١) . فاسمحوا لي ان افتح هلالين بهذا الشأن ، لان هذه المدينة ، التي ترقى الى بداية الالف الاولى قبل عصرنا ، تكشف عن شبه غريب مع قرية البورورو في صورتها الماضية . فالمخطط مثمن الاضلاع (تذكروا عشائر البورورو الثماني) والمساكن مرتبة في ستة صفوف ، بحيث كان المجموع يتخذ شكل ستة مثمنات اضلاع متحدة المركز . والقرية مقطوعة بمحورين متعامدين ، شرق ـ غرب ، وشمال ـ جنوب ، وتتميز نهاياتهما بجثوات على شكل طير (١٢) ، عثر على اثنتين منها ، في الشمال والغرب على التوالي ، فيما دمر الحت الاخريين ، على الارجح ، عندما غير نهر اركانساس مجراه . واذا كنا نشير الى العثور على بعض آثار حرق الاموات في جوار احدى الجثوات (الجثوة الغربية) ، فلن ننسى التذكير في هذه المناسبة بـ « قريتي موتى » البورورو ، الواقعتين على التوالي عند طرفي محور النصفين ، الشرقي والغربي .

نحن ، اذا ، امام نمط بنية يرقى ، في امريكا ، الى ماض بعيد جدا ، وعثر على بعض اشباهه ، في ماض اقرب ، في بوليفيا والبيرو ، واكثر قربا ايضا ، في البنية الاجتماعية لسيوكس امريكا الشمالية ، وفي بنية جيه او انسبائهم في امريكا الجنوبية .



واخيرا ، تحتوي قرية البورورو على شكل ثالث من اشكال الثنائية ، شكل ضمني ، بقي خفيا حتى الآن ، ويتطلب عرضه دراسة جانب آخر من جوانب البنية الاجتماعية ، قبل كل شيء .

سبق ان ميزنا في القرية بنية متحدة المركز وبنيتين قطريتين .

---

(١١) جيمس آ. فورد ، لغز بوفرتي بوينت ، مجلة التاريخ الطبيعي ، مجلد ٦٤ ، ع ٩ ، نيويورك ، تشرين الثاني ١٩٥٥ ، ص ص ٤٤٦ ـ ٤٧٢ .

(١٢) يعتقد البورورو بدورة من الهجرات ، تكتمل بشكل طير .

ومظاهر الثنائية المختلفة هذه تفسح المكان ايضا لبنية ثلاثية : ذلك أن كلا من العشائر الثماني مقسمة ، في الواقع ، الى ثلاث طبقات سأسميها : عليا ووسطى ودنيا (ع ، و ، د ، في المخطط أدناه) . ولقد اثبت في عمل آخر (١٣) ، مستندا الى الاستاذ آلبيزيتي (١٤) ، أن القاعدة التي تنظم زواج أحد اعضاء الطبقة العليا من الطبقة المناظرة حتما ، واحد اعضاء الطبقة الوسطى من الوسطى ، واحد اعضاء الطبقة الدنيا من الدنيا ، حولت مجتمع البورورو من نظام زواج ثنائي خارجي ، الى نظام زواج لحمي ثلاثي حقيقي ، نظرا لاننا أمام ثلاثة مجتمعات فرعية ، يتالف كل منها من أفراد لاتربطهم صلة قرابة باعضاء المجتمعين الفرعيين الآخرين ، وهي : مجتمع الاعلين والوسط والادنين . واخيرا ، تضمن العمل نفسه مقارنة سريعة بين مجتمعي بورورو وجيه القاطنين في الوسط والشرق : أي آبينايه وشيرانتيه وتامبيرا ، تسمح بافتراض تنظيم احتماعي من الطراز نفسه بالنسبة للمجموع .

لو كان زواج البورورو الخارجي يكشف عن طابع ظاهرة ملحقة ، لخفت دهشتنا من عمل الاستثناء من قاعدة زواج النصفين الخارجي لصالح زوجين من عشائر أحد النصفين ، يختصان بامتياز الزواج فيما بينهما . ولكن، يتسنى عندئذ استخلاص شكل ثالث من اشكال الثنائية . لنفرض ١ و ٢ و ٣ و ٤ عشائر احد النصفين ، و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ عشائر النصف الآخر ، حسب نسق ترتيبها المكاني على دائرة القرية . ان قاعدة الزواج الخارجي تعلق لصالح ١ و ٢ من جهة ، و ٣ و ٤ من جهة أخرى . يترتب علينا إذا ، أن نميز ثمانية انواع من علاقات الجوار ، بحيث تستتبع اربعة منها الزواج فيما تستبعده اربعة ، وهذه الصياغة الثنائية الجديدة لقانون الزواج الخارجي تعبر عن الواقع وعن الانقسام الظاهر الى نصفين،

---

(١٣) آلبيزتي ، اسهامات تبشيرية ، منشورات الجمعية البرازيلية للانتروبولوجيا والاتنولوجيا ، ريودو جانيرو ، ١٩٤٨ ، ع٢ ، ص ٨ .

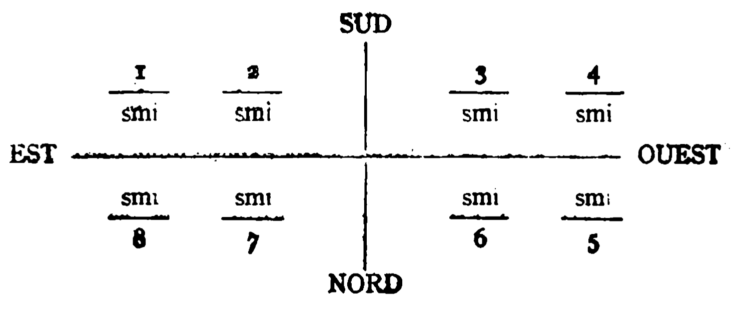
(١٤) كلود ليفي - ستروس ، البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط والشرقي (الفصل السابع من هذا الكتاب) .

على السواء :

ازواج العشائر التي تقيم علاقــات جوار	زواج ممكن (+) او مستبعد (ـ)
١ ، ٢	+
٢ ، ٣	ـ
٣ ، ٤	+
٤ ، ٥	+
٥ ، ٦	ـ
٦ ، ٧	ـ
٧ ، ٨	ـ
٨ ، ١	+

أي ٤ + و ٤ ــ .

أما وقد فرضنا ذلك ، فسنلاحظ أن قرية البورورو تكشف عــن شذوذين جديرين بالملاحظة . يتعلق الشذوذ الاول بترتيب ال (ع، و،د)* في النصفين اللذين يطبقان نظام زواج خارجي مزيف . ذلك أن هــذا الترتيب منتظم داخل كل نصف فقط ، حيث نكــون (بحسب الآبــاء الساليزيين) أمــام سلسلــة مــن الاكــواخ بمعــدل ثلاثــة لكل عشيرة في نسق : ع ، و ، د ؛ ع، و، د، الخ. غير أن نسق تعاقب ال (ع، و، د،) فــي أحــد النصفين معكوس بالنسبــة لنظــام التعاقب فــي النصف الآخر : بعبارة اخرى ، إن تناظر الطبقات بالنسبة الــى النصفين هــو في مرآة ، نظرا لالتقاء نصفي الدائــرة بـ ٢ع ، في أحد الطرفين و ٢ د ، في الطرف الاخر . فاذا اهملنا انحناء القرية ، يكون لدينا هذا المخطط :



* ع ، و ، د = S ، m ، i على التوالي .

حيث الارقام من ١ الى ٨ تمثل العشائر ، والاحرف ع، و، د، الطبقات التي تتألف منها كل عشيرة ، والخط الافقي ، شرق ـ غرب ، محور النصفين اللذين يتبعان نظام الزواج الخارجي الكاذب ، والخط العمودي شمال ـ جنوب ، محور النصفين الاعلى والادنى .

ينتج عن هذا الترتيب الجدير بالملاحظة ان الاهالي ، على مايبدو ، لايتصورون قريتهم ، على الرغم من شكلها الدائري ، موضوعا واحدا يمكن تحليله الى قسمين ، بل بالاحرى موضوعين متميزين ومقرونين .

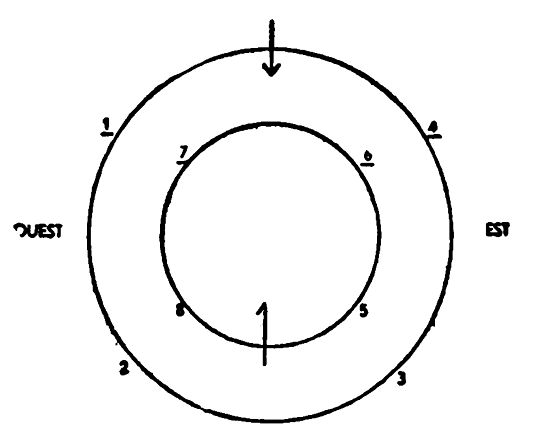
وننتقل الآن الى الشذوذ الثاني . في كل نصف ، ١ ـ ٤ و ٥ ـ ٨ ، تحتل عشيرتان وضعا ممتازا ، بمعنى انهما تمثلان ، على الصعيد الاجتماعي ، بطلي بانتيون البورورو الكبيرين المعظمين : باكورورو وإيتوبوريه ، حارسي الغرب والشرق . ففي المخطط اعلاه ، تمثل العشيرتان ١ و ٧ باكورورو ، والعشيرتان ٤ و ٦ ايتوبوريه . الامربسيط بالنسبة الى ١ و ٤ الواقعتين ، على التوالي في الغرب والشرق ؛ ولكن لماذا ٧ وليس ٨ ؟ ولماذا ٦ و ليس ٥ ؟ اول جواب يخطر في البال هو أن العشائر المفوضة بهذه الوظائف ، ينبغي أن تكون ايضا في تماس مع احد المحورين ، شرق ـ غرب ، وشمال ـ جنوب : ف ١ و ٤ في تماس مع المحور شرق ـ غرب ، وهما في الطرفين ومن جهة واحدة ؛ و ٦ و ٧ تلاصقان المحور شمال ـ جنوب ، وفي طرف واحد وانما من جهتين . وبما أن ١ و ٧ في الغرب و ٤ و ٦ في الشرق (بالتعريف) ، فليس ثمة وسيلة اخرى لتلبية شرط التجاور .

ولكن اسمحوا لنا بأن نلاحظ ـ مع الحذر التام الذي تستدعيه معالجة مسألة تجريبية بهذه الطريقة النظرية ـ أن فرضية واحدة تعرض هذين الشذوذين . قد يكفي التسليم بأن البورورو ، كالوينباغو، يتصورون بنيتهم الاجتماعية في منظورين ، قطري ومتحد المركز ، معا . فلو كان أحد النصفين ، أو كلاهما ، يتصور نفسه ، بانتظام أو عرضاً ، مركزيا والآخر محيطيا ، لانطوت العملية العقلية اللازمة للانتقال من مثل

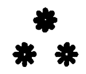
هذا الترتيب النموذجي الى ترتيب القرية الواقعي ، على :

١ ـ فتح الدائرة الداخلية من الجنوب ونقلها نحو الشمال .

٢ ـ فتح الدائرة الخارجية من الشمال ونقلها نحو الجنوب (شكل رقم ١٠) . ولو عكست الاتجاهات ، لاستطاع كل نصف أن يتصور نفسه ، ويتصور الآخر ، كمركزي أو محيطي ، حسب مشيئته ، وتلك حرية غير مبالية قطعا ، نظرا لان نصف سيرا هو حاليا أرقى من نصف توغاريه ، فيما تذكر الاساطير بوضع معكوس . اضف أن سيرا ليسوا أكثر قداسة ، حتما ، من توغاريه ، ولكن يبدو كل نصف أنه يقيم ، على الاقل ، علاقات ممتازة مع نمط معين من المقدس ، يسمى ، للتبسيط ، دينيا بالنسبة الى سيرا ، وسحريا ، بالنسبة الى توغاريه ...



الشكل رقم ١٠ ـ انتقال من بنية متحدة
المركز الى بنية قطرية



لنلخص سمات مجتمع البورورو الرئيسية . لقد استخلصنا ثلاثة منها ، تكمن في :

١ ــ عدة اشكال من الثنائية القطرية (ا ــ محور شرق ــ غرب ذي زواج خارجي كاذب ؛ ب ــ محــور شمال ــ جنوب غير وظيفـي فـي الظاهر ؛ جـ ــ تفرع علاقات التجاور بين العشائر تفرعا ثنائيا ذا زواج خارجي) ؛

٢ ــ عدة اشكال من الثنائية المتحدة المركز (تقابلات بين : ذكر ــ انثى ؛ عزوبة ــ زواج ؛ مقدس ــ مدنس ، واخيرا امكان تصور البنيات القطرية في شكل متحد المركز والعكس بالعكس ، وهي ظاهرة مستنتجة هنا ، وسنثبت تحققها التجريبي فيما بعد ، لدى تامبيرا الشرقيين) ؛

٣ ــ بنية ثلاثية ، تقوم باعادة توزيع جميع العشائر الى ثلاث طبقات لحمية (كل منها مقسومة الى نصفين يطبقان نظام زواج خارجي ، فيكون مجموعها ست طبقات، وكذلك سنجد لدى تامبيرا ست طبقات مذكرة).

ان نكون أمام تعقيد يلازم التنظيمات الثنائية ، كما اثبتناه اعلاه ، بامثلة مستعارة من امريكا الشمالية ، واندونيسيا وميلانيزيا ، فذاك يظهر جيدا من ملاحظة اضافية . يتألف مركز القرية المقدس ، لـدى بورورو ، مــن ثلاثــة اقسام : بيت الرجــال ، الــذي يتبــع نصفــه الى سيرا ونصفه الآخر الىتوغاريه، نظرا لانه مقطوع بالمحور شرق ــ غرب (مما يؤيده اسم كل من البابين المتقابلين) ؛ وساحة الرقص ، الى جانب بيت الرجال الشرقي ، حيث تستعاد وحدة القرية . وعليه ، ذلك هــو وصف المعبد الباليني ، حرفا فحرفاً ، بساحتيه الداخليتيــن اللتيــن ترمزان الى ثنائية الكون ، وساحته الخارجية التي ترمز الى التوسط بين هذه الحدود المتخاصمة (١٥) .



يشتمل نظام تامبيرا الشرقيين الاجتماعي على التشكيلات التالية :

---

(١٥) فان دير كرويف ، مصدر مذكور ، ص ٨٥٦ .

١ ــ نصفين يتبعان نظام زواج خارجي ونسبا أموميا ، شرقيا وغربيا على التوالي ، بدون تمتع احدهما بحق التقدم . بيد أن قواعد الزواج تذهب الى ابعد من مجرد زواج النصفين من الاباعد ، اذ أن جميع اولاد العم (او الخال) من الدرجة الاولى هم اقران محرمون ؛

٢ ــ طبقات لقبية ، اثنتان للنساء و ٣ × ٢ = ٦ للرجال . فحمل اسم من الاسماء يؤدي ، بالنسبة الى الجنسين ، الى تقسيم الى جماعتين تسميان على التوالي : **كاماكرا** ، « أصحاب ساحة القرية (المركزية) » **وآتوكماكرا** ، « أصحاب الخارج ؛ »

٣ ــ إن للطبقات اللقبية ، بالنسبة الى الرجال ، وظيفة مكملة ، تكمن في توزيعها الى جماعات « الساحة » الست ، التي تجتمع ثلاثة فثلاثة ، في نصفين ، شرقي وغربي ، لايتزوجان من الاباعد ، وهما مختلفان ، بتأليفهما ، عن النصفين المذكورين في (١) ؛

٤ ــ واخيرا ، اربع طبقات سن ، يفصل بين كل منها والتي تليها عشر سنوات ، مؤلفة اربعة فروع ، موزعة على أزواج من الطبقات المتعاقبة في نظام نصفين (الرابع) يختلفان عن الانصاف السابقة ، ويسميان ايضا النصف الشرقي والنصف الغربي .

تستدعي هذه المنظومة المعقدة بعض الملاحظات . هناك قاعدتان لنسب : أمومية للانصاف ذات الزواج الخارجي ، على الاقل من حيث المبدأ ، نظرا لان القاعدة الفرعية (التي تحرم الزواج بين أولاد العم من الدرجة الاولى) يمكن أن تفسر ، من زاوية التحليل الصوري (اذ لاشيء يؤكد أن الحالة هي كذلك فعلا) ، كنتيجة تقاطع النسب الاومي الصريح مع نسب أبوي مضمر ، اي نظام نصفين مزدوج .

اما قاعدة النسب الثانية فتعمل لصالح الطبقات اللقبية . فالاسماء

تنتقل من العمة الى بنت الاخ بالنسبة الى النساء ، ومن الخال الى ابن الاخت بالنسبة الى الرجال .

كما ان ثلاثة من انظمة الانصاف الاربعة المعددة هي من نمط قطري (شرق وغرب) ، في حين أن النظام الرابع من نمط متحد المركز (الساحة المركزية والخارج) . ويقوم هذا الاخير مقام نموذج ثنائية أشمل :

كاماكرا	آتوكماكرا
شرق	غرب
شمس	قمر
نهار	ليل
فصل جاف	فصل امطار
نار	حطب احراق
أرض	ماء
احمر	اسود

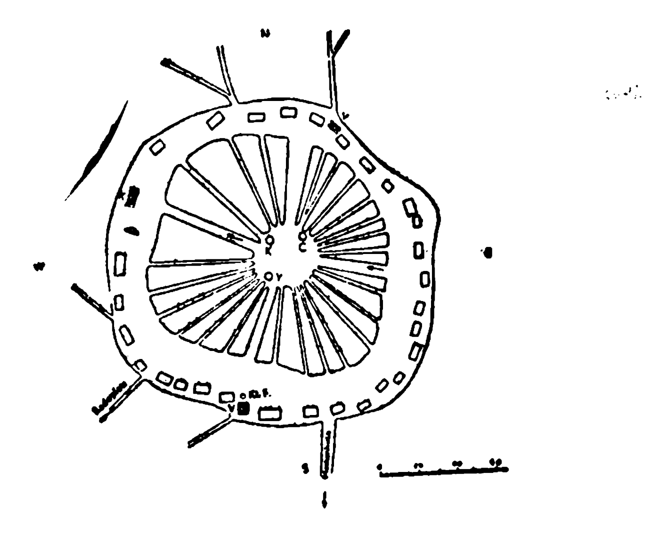
ويقوم النظام (٣) ، من الناحية الوظيفية ، بدور في احتفالات التلقين فقط . وينظم النظام (١) الزواج الخارجي بمعناه العام ، ويحدد النظامان (٢ ، ٤) فريقي رياضة وعمل ، يعمل الاول اثناء فصل الامطار والثاني اثناء الفصل الجاف .

ولكي يكون العرض تاما ، نضيف جماعة اخيرة من الانصاف المذكرة ، وظيفتها احتفالية بحتة ومقتصرة على بعض الاعياد .

على الرغم من أن ثغرات كتاب نيموينداجو (الذي اقتبسنا منه جميع المعلومات السابقة) (١٦) تحول دون صياغة المنظومة صياغة كاملة ، فمن الواضح اننا نعثر ، في هذه المتاهة من الانظمة ، على السمات الاساسية

(١٦) نيموينداجو ، تامبيرا الشرقيون ، منشورات جامعة كاليفورنيا في علم الاثار والاتنولوجيا الامريكية ، مجلد ٤١ ، ١٩٤٦ .

التي تتوخى هذه الدراسة لفت الانتباه اليها ، وهي : اولا ، تجاور بنيات قطرية وبنية متحدة المركز ، مع محاولة ترجمة نموذج الى الآخر . فالشرق ، في الواقع ، شرق ومركز معا ، والغرب غرب ومحيط معا . واذا صح ، من جهة ثانية ، أن التوزيع بين مركز ومحيط صالح للنساء وللرجال أيضا ، فان الرجال هم وحدهم المخولون تشكيل جماعات الساحة الست . على أن منازل هذه الجماعات ، كما هو الشأن في ميلانيزيا ، لايمكن أن تصلح لطبخ الطعام ، في حين أن المطابخ يجب أن تقام خلف (وفي بعض الاحتفالات ، امام) اكواخ المحيط ، وهذه الأكواخ مؤنثة (١٧) (شكل ١١) .



شكل ١١ ــ مخطط قرية تامبيرا
(عن نيموينداجو)

كما يشير المؤلف الى ان النشاط الاحتفالي ، اثناء الفصل الجاف ، يجري على « الجادة » (اي الممر الدائري الذي يحيط واجهة اكواخ المحيط) في حين أن هذا النشاط يقام حصرا على الساحة المركزية ، اثناء فصل الامطار (١٨) .

(١٧) مصدر مذكور ، ص ص ٤٢ ــ ٤٣ .

(١٨) مصدر مذكور ، ص ٩٢ .

ثانيا ، إن جميع الاشكال الثنائية مركبة مع اشكال ثلاثية ، بطريقتين مختلفتين . فالانصاف تباشر ثالوثا من الوظائف ، النظام (١) ينظم المصاهرات ، والنظامان (٢ و ٤) الاعمال والتسليات الجماعية بحسب ايقاع الفصول :



ومن جهة اخرى ، يظهر الثالوث ثانية في عدد جماعات ، «الساحة» المذكرة ، التي هي ست ، ثلاث في الشرق ، وثلاث في الغرب .

نصل هنا الى لب المسألة : فما هي العلاقة بين انماط التصورات الثلاثة هذه : الثنائية القطرية ، والثنائية المشتركة المركز ، والثالوث ؟ وكيف يحدث أن مايسمى عادة « تنظيما ثنائيا » يظهر ، في عدد كبير من الحالات (وربما في كافة الحالات) كمزيج معقد من ثلاث صيغ ؟ يحسن تقسيم المسألة ، على مايبدو ، الى : علاقة بين ثنائية وثلاثية ، وعلاقة بين شكلي الثنائية بحصر المعنى .

ليس في نيتي ان اعالج هنا المسألة الاولى ، التي قد تقودنا بعيدا جدا . وسأكتفي ببيان الاتجاه الذي سينبغي البحث فيه عن الحل . كان المبدأ الاساسي لكتابي **البنيات الاولية للقرابة** (١٩) يقوم على التمييز بين نمطي تبادل اسميتهما مقايضة مقيدة ومقايضة معممة ، الاولى ممكنة فقط بين جماعات بواقع اثنتين ، والثانية توافق عدداً غير معين من الجماعات . واليوم ، يبدو لي هذا التمييز ساذجا ، لانه ، ايضا ، قريب

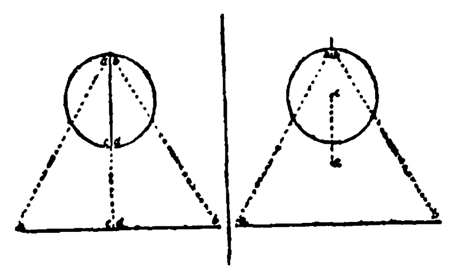
(١٩) باريس ، ١٩٤٩ .

جدا من التصنيفات الاهلية . ان معالجة المقايضة المقيدة ، من الناحية المنطقية ، كحالة خاصة من حالات المقايضة المعممة ، لهو امر طبيعي ومنطقي واقتصادي في آن واحد . واذا ما تأيدت الملاحظات المقدمة في هذه الدراسة بامثلة اخرى، فقد نتوصل الى نتيجة مفادها أن هذه الحالة الخاصة ايضا لا تتحقق تماما ، في التجربة ، مالم يكن ذلك تحت شكل عقلنة ناقصة لبعض الانظمة التي لاتبسط الى ثنائية ، والتي تحاول عبثا تصور نفسها من أنواعها .

لو سلم لنا بهذه النقطة ، وان بصفة فرضية عمل ، لنتج أن الثلاثية والثنائية لاتفصلان ، نظرا لعدم تصور الثانية بهذه الصفة ، بل تحت شكل حدي للاولى . وعندئذ ، يسعنا ان نعرض لجانب آخر من المسألة ، يتعلق بتعايش شكلي الثنائية ، القطري والمشترك المركز . وسرعان مايأتي الجواب : ان الثنائية المشتركة المركز هي نفسها وسيط بين الثنائية القطرية والثلاثية ، وبواسطتها يتم الانتقال من شكل الى آخر .

لنحاول صياغة ابسط صور الثنائية القطرية المكنة ، من خلال تحققها تجريبيا في البنيات القروية كتلك التي وضحناها . سيكفي رسم مخطط قرية على مستقيم . وستمثل الثنائية القطرية بقطعتي مستقيم ، تبدآن من نقطة مشتركة ، وتأخذان امتدادا واحدا .

ولكن العمل بهذه الصورة بالنسبة الى الثنائية المشتركة المركز ، يغير كل شيء : فلو تيسر عرض الدائرة المحيطية على خط مستقيم (مستمر هذه المرة ، وليس مشكلا من قطعتين) ، لاصبح المركز خارج هذا المستقيم في شكل نقطة . وسيكون لدينا ، اذا ، خط مستقيم ونقطة بدلا من قطعتي المستقيم ؛ وبما أن عناصر هذا المستقيم الهامة هي الأصل فسيتسنى تحليل التصور الى ثلاثة اقطاب (شكل رقم ١٢) .



شكل ١٢ ـ تمثيل بنية قطرية (الى اليسار)
وبنية مشتركة المركز (الى اليمين)
على خط مستقيم .

ثمة ، اذا ، فرق عميق بين الثنائية القطرية والثنائية المشتركة المركز : فالاولى سكونية ، ثنائية لاتستطيع أن تتجاوز نفسها ، وتحولاتها لاتتمخض الا عن ثنائية شبيهة بالثنائية التي تم الانطلاق منها. أما الثنائية المشتركة المركز فهي دينامية ، وهي تحمل في ذاتها ثلاثية ضمنية ، أو بكلام أصح ، ان كل جهد يبذل للانتقال من الثالوث غير المتناظر الى الزوج المتناظر يستلزم ثنائية مشتركة المركز ، زوجية كالاولى وغير متناظرة كالثانية .

كما أن الطبيعة الثلاثية للثنائية المتحدة المركز تبرز من ملاحظة اخرى : ذلك أنها نظام لايكتفي بنفسه ، ويترتب عليه الرجوع دائما الى الوسط المحيط . والتقابل بين الارض المنظفة (الساحة المركزية) والارض العراء (الدائرة المحيطية) يستدعي حدا ثالثا ، دغلا او غابة ـ أي ارضا لم تحرث ـ تحيط بالمجموعة الثنائية ، وتشكل امتدادا لها ايضا ، لان الارض المنظفة هي بالنسبة الى الارض العراء ، مثل هذه الاخيرة بالنسبة للارض التي لم تحرث . أما في النظام القطري، فتمثل الارض غير المحروثة، بالعكس ، عنصرا غير ملائم ، ويتحدد النصفان بمقابلة احدهما مع الآخر ، ويوهم تناظر بنيتهما الظاهر بتنظيم مغلق .

وتأييدا لهذا البرهان ، الذي يعتبره بعضهم نظريا للغاية ، يمكن تقديم عدة سلسلات من الملاحظات .

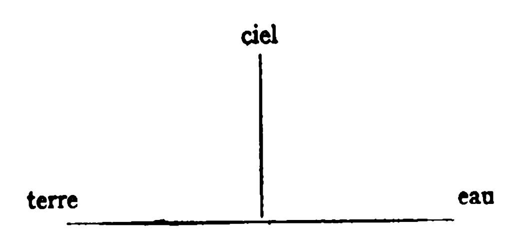
اولا ، تحدث الامور لدى البورورو ، كما لو كان كل من النصفين ، بالنسبة للمحور الشمالي ـ الجنوبي ، يستخدم ، لاشعوريا ، طراز عرض مختلف . فعشيرتا سيرا ، اللتان تمثلان آلهة الشرق والغرب ، تقعان فعلا في غرب القرية وشرقها . ولكن ، لو حصل تصور التوغاريه بعبارات بنية مشتركة المركز ؛ لولد عرض دائرة القرية على خط مستقيم مرسوم بدءا من المحور الشمالي ـ الجنوبي ، خطا مستقيما موازيا للمحور الشرقي ـ الغربي ، يطابق اصلاه مكان العشيرتين ٧ و ٦ ، حارستي الغرب والشرق على التوالي (النقطتان **أ** و **ب** من الشكل ١٢ ، الى اليمين) .

ثانيا ان تصور تنظيم مشترك المركز بشكل تقابل بين **نقطة وخط مستقيم** (٢٠) ، يوضح على نحو رائع خصوصية الثنائية (المشتركة المركز والقطرية) التي تتكرر في عدد كبير جدا من الحالات ، اقصد الطبيعة المتنافرة لبعض الرموز المستعملة للتعبير عن نقيضة النصفين . لاريب في ان هذه الرموز يمكن ان تكون متناظرة : مثل التقابل بين الصيف والشتاء ، الارض والماء ، الارض والسماء ، العلو والاسفل ، اليسار واليمين ، الاحمر والاسود (أو الوان اخرى) ، النبيل ورجل الشعب ، القوي والضعيف ، الاكبر والاصغر ، الخ . ولكن ثمة ترميز مختلف ، احيانا ، يتم التقابل فيه بين الفاظ متنافرة منطقيا : الاستقرار والتغير ، الكائن والصيرورة ، النظام اللغوي المتزامن والنظام اللغوي المتزمن ، البسيط والمبهم ، الاحادي المعنى والغامض ؛ جميع أشكال التقابل التي يتسنى ردها ، على مايبدو ، الى شكل واحد هو شكل المستمر والمتقطع .

---

(٢٠) لقد رد بعضهم علي بأنه يمكن تمثيل البنيات من الطراز « المشترك المركز بمستقيمين وليس بمستقيم ونقطة . وقد اعتقدت بامكان تبني الرسم الثاني الذي هو تبسيط للاول ، إذ انني اثبت قبلا أن الترتيب في دائرتين مشتركتي المركز انجاز تجريبي لمقابلة أعمق بين المركز والمحيط . وحتى لو تمسكت بالشكل المعقد لظهر حالا الطابع الثنائي او الطابع الثلاثي لكل نظام .

ثمة مثال بسيط جدا يقوم مقام مقاربه أولى ، هو مثال الوينباغو الذين تقدم ذكرهم : فنحن هنـا أمام ثنائيـة قطريـة ظاهرة « عليا » و « دنيا » تخفي على نحو رديء تنظيما ذا اقطاب ثلاثة يمثل الاعلى بقطب هو السماء ، فيما يمثل الادنى بقطبين ، هما البر والماء .



كما يعبر التقابل بين النصفين ، غالبا ، عن جدلية اكثر دقة . هكذا أيلولة الادوار ، لدى الوينباغو انفسهم ، الى النصفين : الحرب والشرطة الى النصف الادنى ، والسلم والوساطة الى النصف الاعلى . اي أن حسن النية الذي يحدد اعضاء النصف الاعلى ، تطابقه ، بالنسبة الى اعضاء النصف الأدنى ، وظيفة مزدوجة ، وظيفة حماية من جهة ، ووظيفة قمع من جهة اخرى (٢١) . وفي مكان آخر ، يتقاسم النصفان ، أحدهما خلق العالم ، والثاني حفظه ، وليست هاتان العمليتان من نمط واحد ، نظراً لحصول عملية الخلق في لحظة معينة في الزمن ، فيما يعتبر الحفظ متمادا على الزمن كله . ان التقابل الذي اشرنا اليه في ميلانيزيا وامريكا الجنوبية بين الطعام المطبوخ والطعام النيء (كذلك الذي يوازيه دائما بين الزواج والعزوبة) ينطوي على تناظر من الطراز نفسـه بين الاستقرار والتغير والوحدة والتحول . نرى ، اذا ، أن النقيضات الصالحة للتعبير عن الثنائية تتعلق بمقولتين مختلفتين : فبعضها متناظر فعلا ، وبعضها الآخر متناظر

(٢١) ان هذا التقابل بين لفظين ، أحدهما احادي المعنى ، والاخر مبهم ، موجود في كل خطوة من طقوس الباونية ، انظر دراستنا : الرمزية الكونية في البنية الاجتماعية والنظام الاحتفالي لبعض شعوب امريكا الشمالية والجنوبية ، في « الرمزية الكونيـة للاثار التذكارية الدينية » ، سلسلة روما الشرقية ، روما ، ١٩٥٧ .

على نحو كاذب ، وهذه الاخيرة ثلاثية ، متسترة بزوجية بفضل الحيلة المنطقية الكامنة في اعتبار مجموعة مكونة فعلا من قطب ومحور، طبيعتهما مختلفة ، كحدين متجانسين .

*
* *

تبقى المرحلة الاخيرة من البرهنة . ما ان نصمم على معالجة اشكال التنظيم الاجتماعي المشار اليها ، الموصوفة عادة بالثنائية ، كتنظيمات ثلاثية حتى تضمحل شذوذاتها ويتيسر ردها جميعها الى نمط واحد من التعقيد . وسنحتفظ فقط بثلاثة من الامثلة المختلفة المناقشة في هذا الفصل ؛ ذلك أن معلوماتنا عن قواعد زواج التامبيرا ، وطريقة اندماجها في بنية اجتماعية عسيرة ، هي ، في الواقع ، مجزأة ومبهمة جدا لكي يتسنى تقعيدها . أما الوينباغو والبورورو فأكثر وضوحا ؛ وسنضم اليهما نموذجا اندونيسيا . مع الاشارة الى ان البنيات الاجتماعية الاندونيسية هي ، غالبا ، صياغات جديدة نابت عن البنيات الملاحظة ، نظرا لحالة التفسخ التي وجدت فيها ، عندما تيسرت دراستها . كان انضمام نظام زواج غير متناظر (من طراز تفضيلي من بنت الخال) الى نظام ثنائي واسع الانتشار ، على مايبدو ، في أندونيسيا ، وسنمثله هنا بشكل نموذج مبسط ، يشتمل على نصفين وثلاث طبقات زواجية ، مع العلم بأن الرقم ٣ لايطابق بالضرورة معطى تجريبيا ، بل يقوم مقام رقم ما ، شريطة الا يكون هذا الرقم مساويا لـ ٢ : وفي هذه الحالة قد يصبح الزواج متناظرا في الواقع ، ونخرج من شروط الفرضية .

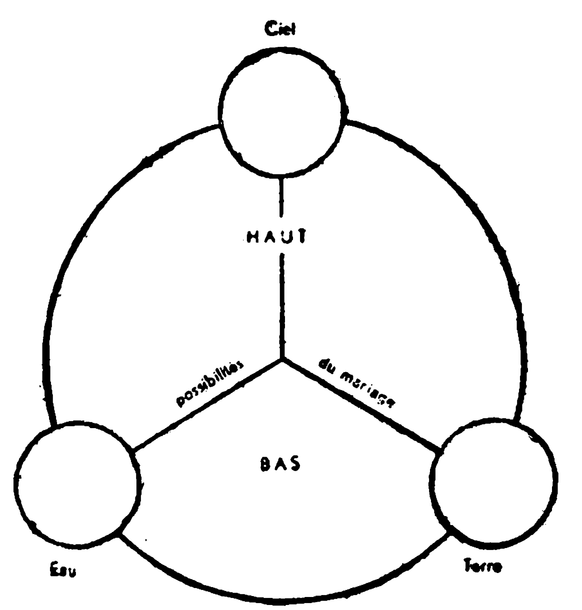
لو سلمنا بذلك ، لامكن تقعيد نماذجنا الثلاثة : الوينباغو والبورورو والاندونيسي ، في الرسوم البيانية الثلاثة أدناه ، التي تنتمي الى أصل واحد ، ويوضح كل منها جميع خصائص التنظيم المقابل . كما ان بنية الرسوم البيانية الثلاثة متماثلة ، اي :

أ ــ مجموعة من ثلاث دوائر صغيرة ؛

٢ ـ محور ثلاثي ؛

٣ ـ دائرة كبيرة ؛ غير ان وظيفة هذه العناصر الثلاثة ليست واحدة بالنسبة لكل منها . فلنبحثها اذا ، بالتتابع .

تشتمل قرية الوينباغو على ١٢ قبيلة موزعة في ثلاث مجموعات ، بمعدل مجموعتين من اربع عشائر (« ارض » و « ماء » على التوالي) بالنسبة للنصف الادنى ، ومجموعة واحدة من اربع عشائر (« سماء ») بالنسبة للنصف الاعلى . يمثل المحور الثلاثي امكانات الزواج تبعا لقاعدة زواج النصفين من الاباعد . وتشتمل الدائرة الكبيرة ، التي تطابق محيط القرية ، على الكل لتصنع منه وحدة سكنية (شكل رقم ١٣) .

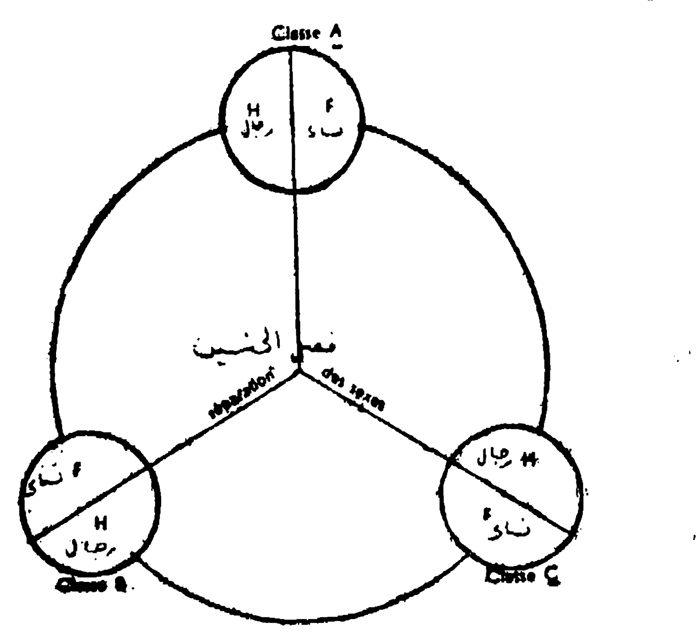


شكل ١٣ ـ مخطط بنية وينباغو الاجتماعية

اما النموذج الاندونيسي فهو اشد تعقيدا . اصبحنا هنا لانواجه عشائر مجمعة ، بل طبقات زواجية غير سكنية ، يتوزع اعضاؤها في عدة قرى . وقاعدة الزواج غير المتناظر بين هذه الطبقات هي من طراز : رجل (أ) يتزوج امراة (ب) ؛ ورجل (ب) امراة (جـ) ؛ ورجل (جـ) امراة (أ) ، مما بنطوي على :

١ ــ ثنائية الجنسين داخل كل طبقة (للاخ والاخت مصير زواجي مختلف) ؛ وقد اشير الى هذه الوظيفة الثنائية في الرسم البياني بالمحور الثلاثي الذي يقسم كل طبقة الى جماعتين : الرجال، من جهة، والنساء، من الجهة الاخرى ؛

٢ ــ الاقامة في مثل هذا النظام ليست هامة ، وتتلقى الدائرةالكبيرة، اذاً ، وظيفة اخرى قوامها التعبير عن امكانات الزواج بين رجال طبقة ونساء طبقة اخرى ، مثلما يتيسر التأكد من ذلك باستعراض الرسم البياني استعراضا بسيطا (الشكل ١٤) .



الشكل ١٤ ــ مخطط بنية اجتماعية
من نمط اندونيسي

لنتوقف لحظة عند هذه النقطة . يوضح تفعيد النموذج الاندونيسي المتقدم خاصة هامة من خصائص الزواج غير المتناظر . فما ان تتحقق شروطه ــ اي بحد ادنى من ثلاث طبقات ــ حتى يظهر مبدا الثنائية ،

القائم على التقابل بين الذكر والانثى . وأن تكون هذه المقابلة ، اللازمة للتنظيم ، قد قدمت لاندونيسيا النموذج الذي بنت انظمتها الثنائية انطلاقا منه، فذلك ينتج، في راينا، من واقع تصور النصفين الاندونيسيين دائما كنصف مذكر ونصف مؤنث . ولم يبد الفكر الاندونيسي متضايقا من امكان كون النصفين ، في تحققهما التجريبي ، احدهما مذكرا ، والثاني مؤنثا ، واشتمالهما على عدد متساو تقريبا من الاعضاء الذكور والاناث . ولكن ثمة مجتمع آخر من النمط نفسه (زواج غير متناظر ، مقرون الى نظام ثنائي) ، هو ميووك كاليفورنيا ، اصطدم افراده بالمشكلة وعانوا صعوبة اكيدة في حلها .

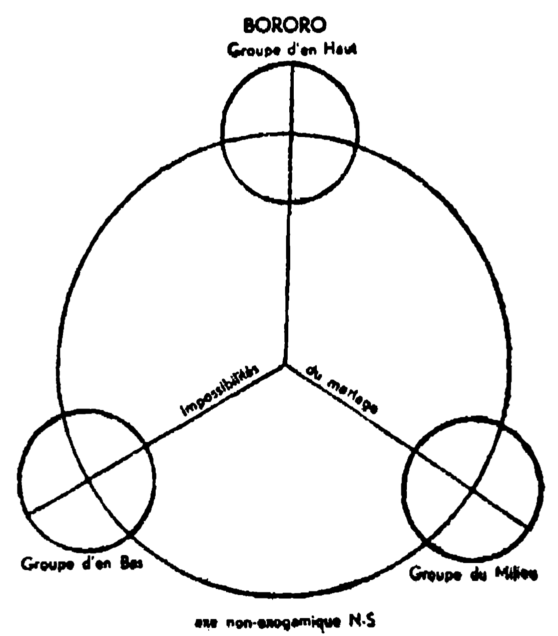
يعبر نصفا ميووك ، كالنصفين الاندونيسيين ، عن ثنائية عامة للاشياء والكائنات . ويسمى النصفان على التوالي كيكوا (ماء) وتونوكا (أرض) ؛ ومع أن جميع الحيوانات والنباتات والمظاهر الفيزيوغرافية * والظاهرات الجوية أو الفلكية موزعة بين النصفين فان مبداي الذكر والانثى يشكلان استثناء من هذه الثنائية العامة ، كما لو أن الجدلية الاهلية لم تستطع تخطي البنية الموضوعية القائمة على وجود رجال ونساء في كل نصف . غير أن هذا الوضع الهام لايعتبر امرا مسلما به ؛ بل يتطلب تفسيره اسطورة على قدر كاف من المراوغة : « اتفقت كويوت وزوجها على انجاب اربعة اطفال : صبيين وبنتين . . . سمت كويوت أحد الصبيين ، تونوكا ، وأحد البنتين كيكوا ، وسمي الصبي الثاني كيكوا ، والبنت الثانية تونوكا . وهكذا صنعت كويوت النصفين واطلقت على الناس اسماءهم الاولى . » (٢٢) على أن الزوجين الاصليين لايكفيان ؛ بل ينبغي ، بحيلة حقيقية من الشعوذة الاسطورية ، افتراض أربع طبقات في البدء (اي انقسام كل نصف الى مذكر ومؤنث ضمنا) لتجنب تعبير النصفين عن ثنائية جنسية ، على غرار اندونيسيا ، ولكنه يتعارض مع الوضع التجريبي .

---

* الفيزيوغرافيا هي : وصف التضاريس الطوبوغرافية ودراستها .

(٢٢) جيفورد ، نصفا ميووك ، منشورات جامعة كاليفورنيا ، مصدر مذكور ، مجلد ١٤ ، ع ٤ ص ص ١٤٣ ـ ١٤٤ .

ننتقل الآن الى الرسم البيائي الثالث (شكل رقم ١٥) ، الذي يمثل بنية البورورو الاجتماعية على منوال الرسمين المتقدمين .



شكل ١٥ ــ مخطط بنية البورورو الاجتماعية

الدوائر الصغيرة هنا لاتطابق مجموعات من العشائر (كما هو الحال لدى الوينباغو) ولا تطابق طبقات (كما في اندونيسيا) بل تطابق **مجموعات من الطبقات** ؛ وتتبع هذه الوحدات نظام زواج داخلي بعكس الحالتين السابقتين . يذكر المرء ، في الواقع ، ان نصفي البورورو اللذين يطبقان نظام زواج خارجي كاذب يشتمل كل منهما على اربع عشائر مقسمة الى ثلاث طبقات . وقد اعيد جمع الاعلين والاواسط والادنين كافة في الرسم البياني . اذا يصبح التقسيم ذو الزواج الخارجي داخليا في كل مجموعة من الطبقات ، بحسب المبدأ : الاعلون في نصف يتزجون من الاعلين في النصف الآخر ، والاواسط من الاواسط ، وهكذا . ويقوم المحور الثلاثي عندئذ بالتعبير عن استحالات الزواج الخاصة بكل طبقة .

ماهي وظيفة الدائرة الكبيرة هنا ؟ ان علاقتها بالدوائر الصغيرة الثلاث (مجموعات الطبقات) وبالمحور الثلاثي (استحالات الزواج) تزيل كل شك : فهي تطابق المحور الشمالي ـ الجنوبي ذي الزواج غيرالخارجي الذي يقسم العشائر ، في كل قرية من قرى بورورو ، عموديا على محور النصفين ذوي الزواج الخارجي الكاذب ، الى جماعتين تسميان ، على التوالي ، الجماعة العليا والجماعة الدنيا ؛ أو : جماعة عالية النهر ، وجماعة سافلة النهر . وقد لاحظت مرارا أن دور هذا التقسيم الثنائي غامض [٢٣] . وبحق : لو صح التحليل الحالي ، لتمخض عن نتيجة ـ تدعو الى الدهشة لاول وهلة ـ مفادها ان المحور الشمالي ـ الجنوبي لايقوم بأية وظيفة ، إن لم يكن اتاحة البقاء لمجتمع البورورو . لنتأمل في الرسم البياني : تمثل الدوائر الثلاث الصغيرة جماعات تتبع نظام زواج داخلي، مجتمعات فرعية تعيش جنبا الى جنب بدون قيام أية صلة قرابة بين اعضائها ابدا . اما المحور الثلاثي فلايطابق اي مبدأ موحّد ، اذ انه ، باعتباره يمثل استحالات الزواج ، يعبر هو الآخر عن قيمة سلبية من قيم المنظومة . إذاً ، إن العنصر الموحد الوحيد المتوفر ، يقدمه المحور الشمالي ـ الجنوبي ، وإنما بتحفظ : لانه اذا كان يملك دلالة سكنية ، فإن هذه الدلالة تبقى مع ذلك غامضة ؛ فهي على علاقة بالقرية ، ولكنها تقترن بانشطارها الى منطقتين منفصلتين .

يقتضي الامر اختبار هذه الفرضية ميدانيا . ولكن ليست تلك المرة الاولى التي يضعنا البحث فيها أمام أشكال تأسيسية قد تسمى من طراز صفر [٢٤] . لعل هذه المؤسسات لاتنطوي على اية خاصة جوهرية ، ان لم يكن ادخال الشروط السابقة على وجود التنظيم الاجتماعي الذي تتعلق به ، والذي يسمح وجودها ـ المجرد من المعنى في ذاته ـ بفرضها عليه كجملة . قد يصادف علم الاجتماع ، على هذه الصورة ، مشكلة اساسية مشتركة بينه وبين علم اللغة ، ولكنه ، على مايبدو ، لم يدركها في مجاله الخاص . وتكمن هذه المشكلة في وجود مؤسسات مجردة من المعنى ، ان لم يكن اعطاء معنى للمجتمع الذي يملكها .

(٢٣) ليفي ـ ستروس ، المدارات الحزينة ، باريس ، ١٩٥٥ ، ص ٢٣١ .

(٢٤) لقد وقع لنا ذلك ، قبل عدة سنوات ، في تعريف قوى الطبيعة . انظر ليفي ـ ستروس ، مدخل الى آثار مارسيل موس ... مصدر مذكور ، باريس ، ١٩٥٠ .

بما أن الاسترسال في هذا الموضوع يتجاوز نطاق هذه الدراسة ، سنعود الى انظمتنا الثلاثة التي قديتسنى تلخيص خصائصها في خمس تقابلات مزدوجة .

نحن امام طبقات او عشائر ؛ وهذه العناصر معطاة في مجموعة (مجموعات عشائر ، مجموعات طبقات) أو منعزلة (طبقات) ؛ وقواعد للزواج محددة بطريقة ايجابية او سلبية ، والجنسان متميزان (في الزواج اللامتناظر) او مختلطان (في الزواج المتناظر ، حيث يتبع الاخ والاخت مصيرا زواجيا واحدا) ؛ واخيرا ، الاقامة هي جانب هام ، أو غير هام ، تبعا للنظام المعتبر . وبذلك ننتهي الى الجدول التالي ، حيث خصصت اشارة (+) ، كيفيا ، للحد الاول من كل تقابل ، واشارة (−) للحد الثاني .

		وينباغو	اندونيسيا	بورورو
١	طبقة / عشيرة	−	+	+
٢	جماعة / وحدة	+	−	+
٣	زواج مقرر / زواج محرم	+	±	−
٤	جنسان متميزان / جنسان مختلطان	−	+	−
٥	الاقامة ذات دلالة / الاقامة غير هامة	+	−	±

يلاحظ أن التقابل رقم ٣ (زواج) مزدوج في اندونيسيا بسبب سمة الزواج غير المتناظرة : فبالنسبة الى طبقتين من الطبقات تكون قاعدة الزواج متناظرة بين رجال من (س) ونساء من (ي) وعكس قاعدة الزواج بين رجال (ي) ونساء (س) . كما ان التقابل رقم ٥ (اقامة) مزدوج لدى البورورو للسبب المشار اليه اعلاه : فالمحور الشمالي ـ الجنوبي ينطوي على اقامة مشتركة ، مع انه يفصلها ، في الوقت نفسه ، بالنسبة اليه .

يكفي فحص الرسوم التخطيطية للبرهان على ان النموذج المختار يدمج طابعي البنيات الاجتماعية المعنية الثنائي والثلاثي . كما يلاحظ وجود علاقة بين جانبي التقابلات القطري او المشترك المركز ، بحسب طبيعة الرموز التي خصصت لها هذه التقابلات . في اندونيسيا ، يعبر الجانب القطري عن تقابل : ذكر / انثى ، ويكرس الجانب المشترك المركز للتقابل المتمم بين : اعلى / أدنى (الذي يقدم ثالوثا : أعلى ، وسط ، ادنى) . والامر عكس ذلك لدى البورورو (ولدى الوينباغو أيضا) ، فهنالك ثالوث : اعلى / وسط / ادنى ، او : سماء / ماء / أرض ، يحيل الى الجانب المشترك المركز مهمة التعبير عن التقابل : ذكر / انثى . وقد يفيد البحث ،بمساعدة أمثلة اخرى ، عما اذا كانت هذه العلاقة المتبادلة تتحقق ، أي عما اذا كان تخصيص الثنائية المشتركة المركز بالتقابل بين الاعلى والادنى ، يولد دائما تخصيص الثنائية القطرية للتقابل بين الذكر والانثى ، والعكس بالعكس .

يتضح مما تقدم أن التقابل الاعم (اي التقابل بين البنية الثنائية والبنية الثلاثية) يتلقى تطبيقات متناظرة ومعكوسة في امريكا الجنوبية وفي أندونيسيا . نحن ، في الحالة الاندونيسية ، أمام نظام نصفين مقرون بالمقايضة المعممة ، اي شكل زواج خارجي غير متناظر . اذا ، تحدد البنية الثلاثية جماعات الانسباء ، وتحدد البنية الثنائية اتجاهي سير الرجال والنساء، على التوالي . بعبارة أخرى، ترجع البنية الاولى الى **الطبقات**، وترجع الثانية الى **العلاقات** بين الطبقات . اما في امريكا الجنوبية (ولدى جيه ، على مايبدو) ، فتستخدم البنية الثنائية ، على العكس ، لتحديد الجماعات ، والبنية الثلاثية لتحديد اتجاهي السير ، ليس للرجال والنساء ، بل الاتجاه المسموح أو الممنوع بلا تمييز بين الجنسين (اذ أن المقايضة مقيدة ، حسب شكل زواج داخلي متناظر) . اذا ، ان البنية الثنائية هي التي ترجع هنا الى **الطبقات**، والبنية الثلاثية، الى **العلاقات**.

كلمة أخيرة اختم بها هذا المقال . لقد حاولت البرهان فيه على ان دراسة الانظمة الثنائية كشفت مزيدا من الشذوذات والتناقضات ،

بالنسبة للنظرية المعمول بها ، بحيث يحسن التخلي عن هذه الاخيرة ومعاملة أشكال الثنائية الظاهرة كالتواءات سطحية لبنيات ذات طبيعة مختلفة واشد تعقيدا بكثير . بيد أن هذه الشذوذات لم تغب اطلاقا عن انتباه اصحاب النظرية الثنائية ، اقصد ريفرز ومدرسته . فلم تكن تضايقهم لانهم كانوا يتصورون التنظيمات الثنائية (على اساس هذه الشذوذات ذاته) بمثابة نتائج تاريخية للاتحاد بين شعبين مختلفين بالعرق ، او الثقافة او بمجرد السلطة . وفي مثل هذا المفهوم ، كان في وسع البنيات الاجتماعية المعنية أن تكون في آن واحد ثنائية وغير متناظرة وحتى كان يترتب عليها أن تكون كذلك .

لقد قلب مارسيل موس ، ثم راد كليف ـ براون ومالينوسكي اوضاع الفكر الاتنولوجي عندما استعاضوا عن هذا التفسير التاريخي بآخر ، ذي طبيعة نفسية ـ سوسيولوجية ، قائم على مفهوم المبادلة (٢٥) . ولكن ما ان شكل هؤلاء الاساتذة مدرسة ، حتى استبعدت ظاهرات عدم التناظر الى المرتبة الثانية ، لانها كانت تندمج بشكل رديء في المنظور الجديد . ثم عومل تفاوت النصفين تدريجيا كشذوذ من شذوذات المنظومة . والاخطر من ذلك هو اهمال الشذوذات الواضحة المكتشفة فيما بعد اهمالا تاما . فكما حصل غالبا في تاريخ العلم ، جذبت احدى خصائص الموضوع الاساسية ، في بداية الامر ، اهتمام الباحثين بشكل حالة خاصة، ثم خافوا بعد ذلك من تعريض النتيجة الحاصلة للخطر باخضاعها الى تجربة أدق .

إن نظرية المبادلة ليست محل خلاف . وهي تبقى اليوم ، بالنسبة الى الفكر الاتنولوجي ، قائمة على أساس متين كمتانة اساس نظرية

---

(٢٥) في الحقيقة كان ريفرز يلجأ الى نمطي التفسير معا ، ولم يقل أحد بعده شيئا لم يعلنه هذا المنظر العظيم . بيد أن ماهو مقترح هنا يبقى صحيحا ، في نطاق اعتراف معاصريه بنسبة تفسيراته التاريخية والجغرافية اليه ، فيما تمثل موس وراد كليف ـ براون ومالينوسكي بصمت جانب نظريته السيكولوجي والمنطقي وطوروه بالدوي المعروف .

الجاذبية في علم الفلك . غير أن المقارنة تتضمن درسا : فقد وجدت الاتنولوجيا في ريفرز عالما يضاهي غاليله في ميدانه ، وفي موس عالما يضاهي نيوتن في ميدانه . ولنطمح فقط الى أن يتسنى للتنظيمات الثنائية النادرة ، التي مازالت تمارس نشاطها انتظار باحث يكون لها في منزلة آينشتاين في مجاله ، وذلك في عالم يفتقر الى الحس اكثر من هذا الغضاء اللامتناهي ، الذي كان صمته يرعب باسكال ، وذلك قبل أن تدق بالنسبة لها ـ وهي اقل حماية من الكواكب ـ ساعة التفكك القريب .

السحر والدين

الفصل التاسع

الساحر وسحره (١)

يتبين المرء بوضوح اكبر ، منذ اعمال كانون ، الآليات النفسية ـ الفيزيولوجية التي ترتكز عليها حالات الموت بالتعزيم أو التعويذ ، المؤكدة في مناطق عديدة من العالم : فثمة شخص ، يدرك انه محل رقية مؤذية ، يقتنع قلبيا ، بفعل تقاليد جماعية ، انه محكوم عليه ، ويشاركه اقرباؤه واصدقاؤه هذا اليقين . ومنذ ذلك الوقت تنكمش الجماعة : تتجنب الملعون ، وتتصرف حياله كما لو كان ، ليس ميتا فحسب ، بل مصدر خطر على جواره كله ، وتشير الهيئة الاجتماعية ، في كل مناسبة، وبجميع تصرفاتها ، بالموت للضحية الشقية ، التي لاتطمح بعد ذلك الى الافلات مما تعتبره قدرها المحتم . وسرعان ماتقام الطقوس المقدسة التي ستقودها الى مملكة الاشباح . أولا ، فالمسحور ، وقد حرم من جميع صلاته العائلية والاجتماعية حرمانا عنيفا ، واقصي عن جميع الوظائف والفعاليات التي يدرك بها الفرد ذاته ، يسترد هذه القوى المستبعدة ولكن لتقصيه عن عالم الاحياء ، وهو لهذا يستسلم لتأثير الرعب الشديد ، الذي يستشعره وذلك لانعدام مفاجيء وكلي لمنظومة الاحالات (الروابط) التي يوفرها له تضافر الجماعة واخيرا

---

(١) نشر تحت هذا العنوان ، الازمنة الحديثة ، السنة الرابعة ، ع ٤١ ، ١٩٤٩ ، ص ص ٣ ـ ٢٤ .

(٢) كانون ، موت « الساحر » ، الانتروبولوجي الامريكي ، عدد خاص ، مجلد ٤٤، ١٩٤٢ .

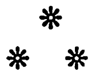
للانقلاب الحاسم الذي يجعل منه ، وبعد ان كان ذاتا لها حقوق والتزامات انسانا ميتاً يستثير المخاوف ويستدعي الطقوس والنواهي ، فتمام الشخصية الطبيعية وكمالها لايصمدان امام انحلال الشخصية الاجتماعية (٣) .

كيف تتجلى هذه الظاهرات المعقدة على الصعيد الفيزيولوجي ؟ لقد أثبت كانون أن الخوف ، كالغيظ ، يترافق بنشاط كبير للجملة العصبية السمباتية . وهو نشاط مفيد ، طبيعيا ، ويسبب تغيرات عضوية تجعل الفرد قادرا على التكيف مع وضع جديد ؛ ولكن ، اذا كان الفرد لايملك أي جواب فطري أو مكتسب على وضع غريب ، او يتصوره كذلك ، فان نشاط العصب الودي السمباتي يتضخم ويختل نظامه ، وقد يتسبب ، في عدة ساعات احيانا ، بنقص كمية الدم وانخفاض الضغط معا ، مما يلحق بجهاز الدورة الدموية ضررا كبيرا . كما ان رفض الشراب والطعام المتواتر لدى المرضى الواقعين فريسة قلق شديد ، يعجل هذا التطور ، لان الاجتفاف ينشط العصب الودي السمباتي ، وان نقص كمية الدم يتسارع بفعل تزايد نفوذية الاوعية الشعرية . وقد تأيدت هذه الفرضيات بدراسة عدة حالات من الرضوض او الجروح الناجمة عن القصف أو الاشتباكات في ميدان المعركة أو حتى عن العمليات الجراحية : يقع الموت ، ولايسفر تشريح الجثة عن كشف الخلل .

اذا ، لايوجد سبب لانكار حقيقة نجوع بعض الممارسات السحرية. على أن نجوع السحر ينطوي ، في الوقت نفسه ، على الاعتقاد بالسحر وظهوره بثلاثة مظاهر متممة : اعتقاد الساحر بنجوع تقنياته ، ثم اعتقاد المريض الذي يعالجه أو الضحية التي يعذبها بقدرة الساحر نفسه ، وأخيرا ثقة الرأي الجماعي ومقتضياته التي تشكل في كل لحظة نوعا من

(٣) وقع أحد الاهلين الاستراليين ، في نيسان ١٩٥٦ ، ضحية تعويذة من هذا النوع ، فنقل في الرمق الاخير الى مستشفى داروين ، ووضع في رئة صناعية وغذي بالمسبار ، فاستعاد قواه تدريجيا ، مقتنعا بأن « سحر الرجل الابيض هو الاقوى . » انظر آرتور مورلي ، في عدد ١٩٥٦/٤/٢٢ من جريدة لندن ساندي تايمز ، ص ١١ .

حقل جاذبية تتحدد داخله علاقات الساحر بالذين يسحرهم وتحتل مكانها فيه (٤) . على أن ايا من الاقسام الثلاثة المشار اليها ليس قادرا على تكوين تصور واضح عن نشاط العصب الودي السمباتي ، والاضطرابات التي اسماها كانون ذاتية الانضباط . فعندما يزعم الساحر انه أخرج من جسم مريضه ، بالمص ، شيئا مرضيا ، يعلل وجود الحالة المرضية، ويعرض حصاة كان قد اخفاها في فمه ، كيف يبرر هذا الاجراء في نظره؟ وكيف يتوصل بريء متهم بالسحر الى نفي التهمة عن نفسه ، اذا كان الاتهام اجماعيا ، باعتبار الوضع السحري ظاهرة اجماع ؟ واخيرا ماهو نصيب قابلية التصديق ، وماهو نصيب النقد ، اللذان يتدخلان في موقف الجماعة ازاء الذين تقر لهم بسلطات استثنائية وتمنحهم امتيازات هذه السلطات ، والذين تطالبهم ، بالمقابل ، بتعويضات ملائمة ؟ لنبدأ ببحث هذه النقطة الاخيرة .



التاريخ ، ايلول ١٩٣٨ . كنا نعسكر منذ عدة اسابيع مع جماعة صغيرة من هنود نامبيكوارا ، غير بعيد من منابع التاباجوز ، في هذه المناطق المقفرة من البرازيل الاوسط ، حيث يشرد الاهالي خلال القسم الاكبر من العام بحثا عن البذور والثمار البرية ، والضرعيات الصغيرة والحشرات والزواحف ، وبصورة عامة عن كل مايمكن أن يحول دون تضورهم جوعا . وقد اجتمع ثلاثون منهم بصورة عفوية ، فرضتها الحياة الراحلة ، في أسر تحت ملاجىء واهية من الاغصان ، لا تؤمن سوى حماية ضئيلة من شمس النهار المحرقة والرطوبة الليلية والمطر والريح . وكان لهذه الجماعة ، مثل اكثر الجماعات ، رئيس مدني ، وساحر لايتميز نشاطه اليومي في شيء عن نشاط رجال الجماعة الآخرين، المشتمل على القنص وصيد السمك والاعمال الحرفية . وكان هذا

(٤) في هذه الدراسة التي تتناول موضوعا سيكولوجيا اكثر منه سوسيولوجيا ، نعتقد أن في مقدورنا أن نهمل ، عندما لا تدعو الضرورة ، التمييزات التي لابد منها في علم الاجتماع الديني بين مختلف طرق العمليات السحرية ومختلف انماط السحرة .

الساحر رجلا قويا ، مرحا ، يبلغ تقريبا الخامسة والاربعين من العمر .

بيد انه تخلف ، ذات يوم ، عن الظهور في المعسكر ، في الوقت المعتاد . يقبل الليل وتشتعل النيران ، ويقلق الاهالي ولاينجحون في اخفاء قلقهم . اخطار الدغل عديدة : الانهار السيلية ، وخطر الالتقاء بحيوان بري كبير كاليفور أو آكل النمل ، وان كان بعيد الاحتمال ، أو حيوان مسالم في الظاهر ، بينما هو تجسيد لروح شريرة من ارواح المياه والغابات ، وهذا هو اكثر الاخطار مثولا في ذهن نامبيكوارا . ولاسيما اننا كنا نلمح كل مساء ، منذ اسبوع ، نيران معسكر خفي تقترب من معسكراتنا تارة ، وتبتعد عنها حينا آخر . وعليه ، تعتبر كل جماعة مجهولة معادية بالقوة . وبعد انتظار دام ساعتين، عم اليقين بموت رفيقهم في كمين . وفيما كان ابنه وزوجتاه الشابتان يبكونه عاليا ، راح الآخرون يذكرون بالنتائج الفاجعة التي لايمكن ان يتخلف اختفاء كبيرهم عن اعلان وقوعها .

وعند العاشرة مساء ، أصبح الجو لايطاق بسبب الانتظار الممض لكارثة وشيكة الوقوع ، والنحيب الذي امتد الى نساء أخريات ، وهياج الذكور ؛ فقررنا القيام بالاستطلاع مع عدد من الاهالي ، كانوا قد حافظوا على هدوء نسبي . وما ان سرنا مئتي متر تقريبا ، حتى تعثرنا بشكل لاحراك فيه ، تعرفنا فيه على رجلنا : كان مقرفصا ، يلزم الصمت ويرتعد من برد الليل ، اشعث الشعر ، مجردا من حزامه (لايرتدي النامبيكوارا البسة اخرى) واطواقه واسورته . واستسلم لاعادته الى المعسكر بدون صعوبة ، فيما اقتضى خروجه عن صمته تعاون أهله وجميع افراد الجماعة . واخيرا ، انتزعوا منه تفاصيل حكايته ، نتفة فنتفة . هبت عاصفة ــ هي أولى عواصف الفصل ــ بعد الظهر ، وحمله الرعد من مكانه الى مكان آخر عيّنه ، يبعد عدة كيلو مترات ، ثم اعاده الى المكان الذي وجدناه فيه ، بعد ان عراه تماما . وكان جميعهم ممددين ، وهو يشرح الواقعة . وفي اليوم التالي ،تستعيد ضحية الرعد مرحها وحليها ، الامر الذي لم يفاجىء أحدا على مايبدو ، وتستأنف الحياة العادية مجراها .

أيام ، وتنتشر رواية اخرى عن هذه الاحداث الخارقة على لسان بعض الاهالي . ينبغي العلم بأن هذه الجماعة كانت مؤلفة من أفراد من اصول مختلفة ، اندمجوا في وحدة اجتماعية جديدة في ظروف غامضة . اهلك وباء القسم الاكبر من احدى المجموعتين قبل عدة سنوات من الاندماج ، فاصبح عدد افرادها غير كاف للعيش عيشة مستقلة ، وانشقت الثانية عن قبيلتها الاصلية ووجدت نفسها فريسة للصعوبات ذاتها . أما متى وفي اية ظروف التقت المجموعتان وقررتا توحيد قواهما، الاولى تعطي للتشكيل الجديد رئيسه المدني والثانية رئيسه الديني ، فهذا مالم نستطع معرفته ؛ بيد ان الاندماج كان حديثا حتما ، اذا لم يكن قد وقع اي زواج بين الفئتين عند التقائنا بهم ، على الرغم من اعطاء وعد باطفال احداهما للاخرى ؛ وعلى الرغم من وحدة العيش ، ظلت كل منهما محتفظة بلغتها الخاصة ، ولاتستطيع الاتصال مع الثانية الا بواسطة اثنين أو ثلاثة من الاهالي يتكلمون اللغتين .

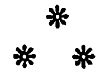
واليكم ، بعد هذه الايضاحات الضرورية ، ماكان يقال همسا : ثمة اسباب وجيهة للافتراض بأن الجماعات المجهولة التي كانت تتجول في الدغل قد قدمت من قبيلة الجماعة المنشقة التي ينتمي اليها الساحر . وكان هذا الاخير ، نظرا لتعديه على صلاحيات زميله الزعيم السياسي، قد اراد الاتصال مع مواطنيه القدامى ، لالتماس عودته الى الاسرة ، أو تحريضهم على مهاجمة شركائه الجدد ، أو تطمينهم على تصرفات هؤلاء حيالهم ؛ لقد كان على أية حال بحاجة الى عذر للتغيب ، فكانت قصة خطفه على اجنحة الرعد وما تلاها من اخراج . كان أهالي الجماعة الاخرى هم الذين اشاعوا هذا التفسير الذي صدقوه سرا ، وبعث فيهم القلق . على أن رواية الحدث الرسمية لم تناقش علنا قط ، وبقيت حتى ذهابنا بعد ذلك بمدة وجيزة ، مقبولة من الجميع جهارا (٥) .

ربما سنكون مع ذلك قد ادهشنا هؤلاء المتشككين لوكنا تذرعنا بحيلة

---

(٥) ليفي ـ ستروس ، المدارات الحزينة ، باريس ، ١٩٥٥ ، الفصل ٢٩ .

بهذا القدر من الاحتمال ، كانوا انفسهم يحللون دوافعها بكثير من الدقة السيكولوجية والحس السياسي ، لاتهام حسن نية ساحرهم ونجوعه في الواقع ، لم يحمل على أجنحة الرعد حتى نهر اناناز ، بل كان كل شيء عبارة عن اخراج . ولكن ربما كانت هذا الامور ستقع ، بل وقعت فعلاً في ظروف اخرى ، وكانت تنتمي الى مجال التجربة . وعلاقات الساحر الحميمة بالقوى فوق الطبيعية أمر مؤكد ؛ اما ان يكون ، في مثل هذه الحالة الخاصة ، قد تذرع بسلطته لاخفاء نشاط دنيوي ، فذلك مجال التخمين ومناسبة تطبيق النقد التاريخي . النقطة الهامة هي أن الاحتمالين ليسا مانعين لبعضهما بالتبادل ، اكثر مما هو ، بالنسبة لنا ، اعتبار الحرب المجهود الاخير للاستقلال الوطني ، او نتيجة لدسائس تجار المدافع . ان التفسيرين متعارضان منطقيا ، ولكننا نسلم بامكان صحة هذا أو ذاك حسب الاحوال ؛ وبما انهما معقولان بالتساوي ، فاننا ننتقل بسهولة من أحدهما الى الاخر ، بحسب المناسبة والوقت ، وهما يستطيعان ، في نظر كثير من الناس ، أن يتعايشا في الشعور بغموض ، إن الشعور الفردي لايستند الى هذين التفسيرين المتناقضين ليختتم بهما تحليلا موضوعيا ، مهما يكن اصلهما العلمي ، بل يتذرع بهما ، بالاحرى ، كمعطيات مكملة ، تقتضيها مواقف مهتزة وغير مهياة ، تتسم بالنسبة لكل منا بطابع تجربة . بيد أن هذه التجارب تبقى ناقصة فكريا ، وغير محتملة شعوريا ، مالم تندمج بهذه البنية الوهمية او تلك العائمة في ثقافة الجماعة والتي يتيح تمثلها وحده توضيع بعض الحالات الذاتية ، وصياغة بعض الانطباعات غير القابلة للصياغة ودمج بعض التجارب الغامضة في نظام .



ستتضح هذه الآليات على نحو افضل على ضوء الملاحظات القديمة التي وضعتها الباحثة الرائعة ستيفنسون عن « زوني » المكسيك

الجديد (٦) . اصيبت فتاة ، تبلغ اثني عشر عاما من العمر ، بنوبة عصبية اثر إقدام مراهق على تناول يدها ؛ فيتهم هذا الاخير بالسحر ويقاد أمام محكمة كهنة القوس . وعبثا ينكر ، خلال ساعة ، معرفة شيء من علوم السحر والتنجيم . ونظرا لظهور هذه الطريقة في الدفاع عديمة الفعالية ، ولان جريمة السحر كانت تعاقب لدى الزوني بالموت ، غير المتهم خطته ، وارتجل حكاية طويلة شرح فيها الظروف التي احاطت بتعلمه السحر وكيف انه تلقى من شيوخه مادتين ، احداهما تبعث الجنون في الفتيات والثانية تشفهين . لقد كانت هذه النقطة تشكل تحفظا لبقا ضد التطورات اللاحقة . وعندئذ ينذر بصنع هذه العقاقير ، ويرسل الى منزله تحت حراسة شديدة ، فيعود بجذرين استخدمهما في الحال وسط طقوس معقدة تظاهر خلالها بانخطاف ناجم عن ابتلاع احد العقارين ، عاد بعدها الى الحالة الطبيعية بفضل العقار الآخر . وبعد ذلك جرع المريضة الدواء واعلن شفاءها . ورفعت الجلسة الى صباح اليوم التالي . الا أن الساحر المزعوم فر ليلا . وسرعان ماقبض عليه ، وعقدت عائلة الضحية محكمة لمتابعة الدعوى . وامام اصرار قضاته الجدد على رفض روايته السابقة ، يخترع الصبي رواية اخرى : كان جميع آبائه واجداده سحرة ، فاستمد منهم قدراته المدهشة كالتحول الى هرة وملء فمه باشواك الصبار وقتل ضحاياه ــ طفلين وثلاث بنيات وصبيين ــ بقذف هذه الاشواك عليهن ؛ كل ذلك بفضل ريش سحري يتيح له ولاقربائه مبارحة الشكل البشري . لقد كان هذا التفصيل الاخير يشكل خطأ تكتيكيا ، لان القضاة تمسكوا حالا بتقديم الريش كدليل على صدق الحكاية الجديدة . وبعد معاذير مختلفة رفضت كلها الواحد تلو الآخر ، وجب الانتقال الى منزل اسرة المتهم . وقد بدا هذا يدعي بأن الريش كان مخفيا في جدار ، لم يستطع هدمه . فارغم على ذلك . وبعد

---

(٦) م. ث. ستيفنسون ، هنود زوني ، التقرير السنوي الثالث والعشرين لمكتب الاثنولوجيا الامريكية ، واشنطن ، ١٩٠٥ .

ان هدم قسما منه ، وتفحص الانقاض بعناية ، حاول الاعتذار بفقد الذاكرة : فقد خبأ الريش قبل سنتين ونسي مكانه . ويكره على القيام بتحريات جديدة ، فيبدأ العمل في جدار آخر ، ظهرت فيه ، بعد ساعة من العمل ، ريشة قديمة . ويستولي عليها بلهفة ويقدمها الى معذبيه على انها الاداة السحرية التي كان يتكلم عنها ؛ فأمر بشرح آلية استعمالها شرحا مفصلا . وأخيرا ، جر الى الساحة العامة واضطر الى تكرار كامل قصته التي أغناها بعدد كبير من التفصيلات الجديدة وختمها بنهاية مؤثرة بكى فيها فقدان قدرته الخارقة . فاطمأن حكامه وقبلوا بالافراج عنه .

إن هذه الحكاية التي اضطررنا الى اختصارها ، للاسف ، وتعريتها من كل تلوناتها السيكولوجية ، تبقى مفيدة من نواح عديدة . اولا ، ان المتهم ، الملاحق بجريمة السحر ، التي تستتبع الحكم بالاعدام ، لايحصل على البراءة بنفي التهمة عن نفسه ، بل بالاضطلاع بجريمته المزعومة ؛ أضف أنه يصلح دعواه بتقديم روايات متتابعة ، كل منها أغنى بالتفصيلات من سابقتها (وبالتالي اكثر اثما من حيث المبدا) . والمرافعة لاتجري ، كدعاوينا ، باتهامات وانكارات ، بل بمزاعم ومواصفات . والقضاة لاينتظرون من المتهم انكار قضية ، او دحض وقائع ، بل يطلبون اليه تعزيز منظومة لايملكون سوى جزء منها ، ويريدون منه اعادة انشاء الباقي بطريقة ملائمة . وكما تشير الباحثة بصدد احدى مراحل الدعوى : « لقد اخذ المحاربون تماما بحكاية الصبي بحيث بدا انهم نسوا السبب الاول لمثوله امامهم . » وعندما نبشت الريشة السحرية ، اخيرا ، تلاحظ المؤلفة بكثير من العمق : « لقد انتشر الذهول لدى المحاربين الذين هتفوا بصوت واحد : ماذا يعني ذلك ؟ » الآن كانوا واثقين من أقوال الصبي الحقيقية . » ذهول وليس فوزا بظهور دليل الجريمة المحسوس : لان القضاة يحاولون تأكيد حقيقة المنظومة التي يسرت الجريمة بدلا من معاقبتها . والاعتراف ، المعزز بمشاركة القضاة ، وحتى تواطئهم ، يحول المتهم من مجرم الى متعاون مع الاتهام . فبفضله ، يفلت السحر ، والافكار المتعلقة به من طريقة وجودها المضنية في الشعور ، كمجموعة

منتشرة من المشاعر والتصورات المصاغة على نحو رديء ، لكي تتجسد في كائن خبرة . ان المتهم المحتفظ به كشاهد، يقدم للجماعة نوعا من رضى الحقيقة اكثف واغنى من رضى العدالة الذي ربما كان سيودي به . واخيرا ، يتوصل المراهق ، بدفاعه البارع ، الذي جعل مستمعيه يدركون بالتدريج الطابع الحيوي الناتج عن تحقيق روايته (لان الاختيار أيضا ليس بين هذه الرواية او تلك ، بل بين نظام سحري وعدم وجود نظام قطعا، أي الفوضى)، الى أن يتحول من خطر على أمن الجماعة الجسدي، الى ضامن تماسكها العقلي .

ولكن ، هل اقتصر الدفاع حقا على البراعة ؟ كل شيء يحمل على الظن بأن المتهم ، بعد أن تردد للعثور على مخرج، يشارك بصدق وحمية ــ والكلمة ليست قوية جدا ــ في اللعبة الدرامية التي تنتظم بينه وبين قضاته . يعلن كساحر ، وبالنظر الى وجود سحرة ، قد يكون ساحرا . وكيف يعرف مقدما العلامات التي تكشف له عن ميله ؟ لعل هذه العلامات ماثلة في هذا الامتحان وفي تشنجات الصبية الصغيرة المنقولة الى المحكمة. كما لا -تل ، في نظره ، اهمية تماسك المنظومة ، وتكليفه بدور وضعها عن اهمية أمنه الشخصي الذي يجازف به في هذه المغامرة . اذا ، نراه يبني تدريجيا الشخصية التي يفرضونها عليه بمزيج من المكر وحسن النية : مستمدا من معارفه ومن ذكرياته، ومرتجلا ايضا ، وعائشا دوره ، وباحثا في المناورات التي يرسم خطوطها الاولى وفي الطقوس التي يبنيها من اجزاء متنافرة ، عن تجربة مهمة ، احتمالها ، على الاقل ، معروض أمام جميع الناس . وفي نهاية المغامرة ، ما الذي يبقى من حيل البداية ، وهل لم يخدع البطل بشخصيته ، واكثر من ذلك : هل لم يصبح ساحرا بالفعل ؟ قيل لنا عن اعترافه النهائي : « كلما كان الصبي يمعن في الكلام، كلما كان يستغرق في موضوعه . وكان وجهه يتألق ، احيانا ، بالرضى الناجم عن السيطرة التي حققها على قضاته . » أن تشفى البنية بعد

تجرع الدواء ، ويجري اعداد التجارب المعاشة خلال امتحان بهذه الروعة وتنظيمها ، فلا يلزم اكثر من ذلك ، لكي يقر بريء الجماعة بالقدرات الخارقة التي يمتلكها ، والمعترف بها سابقا من قبل هذه الجماعة .

*
* *

علينا أن نفسح مكانا اكبر ايضا لوثيقة أخرى نادرة القيمة ، وانما اقتصر الاهتمام بها حتى الان على الناحية اللغوية : هذه الوثيقة هي جزء من سيرة ذاتية أهلية ، جمعها بلغة كواكيوتل (من منطقة فانكوفيه ، في كندا) فرانز بواز ، وأرفقها بترجمة مواجهة للاصل (٧) .

كان المدعو كويزاليد (ذلك هو في الاقل الاسم الذي تلقاه عندما أصبح ساحرا) لايعتقد بقدرة السحرة ، أو ، على الاصح ، بقدرة الشامانيه *، نظرا لأن هذا اللفظ انسب للدلالة على طراز نشاطهم النوعي في بعض مناطق العالم ؛ فأخذ يتردد اليهم ، يدفعه فضول لاكتشاف حيلهم وتحدوه رغبة في فضحهم ، الى أن عرض عليه أحدهم ادخاله في جماعتهم، واطلاعه على السر . ويقبل كويزاليد ، وقصته تصف بالتفصيل موضوع دروسه الاولى : فهي مزيج غريب من الايمائية والشعوذة والدجل ، يختلط فيها فن تصنع الاغماء ، والنوبات العصبية ، والتمرن على الاغاني السحرية ، وتقنية الاقياء ، وبعض المفاهيم عن التسمع وفن التوليد واستخدام « الحالمين » ، أي الجواسيس المكلفين الاستماع الى المحادثات الخاصة ونقل عناصر المعلومات سرا الى الشامان عن أصل الآلام التي يعانيها هذا أو ذاك وعوارضها ، ولاسيما ال ars magna الذي تمارسه مدرسة شامانيه في ساحل المحيط الهادي الشمالي ــ الغربي ، اي

---

(٧) فرانز بواز ، دين كواكيوتل ، اسهامات جامعة كولومبيا في الانتروبولوجيا ، مجلد ١٠ ، نيويورك ، ١٩٣٠ ، القسم الثاني ، ص ص ١ ــ ٤١ .

* الشامانيه : دين بدائي من اديان شمالي آسيا وأوروبا ويتميز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب ، هو عالم الالهة والشياطين وارواح السلف ، وانه يستجيب للشامان دون غيره ، وله انتشار ايضا بين هنود امريكا . (م٠)

استعمال باقة صغيرة من الزغب يخفيها الممتهن في زاوية من فمه ، لكي يبصقها مخضبة بالدم في اللحظة المناسبة ، بعد أن يكون قد عض لسانه، او فجر دماء لثته ، ويعرضها بأبهة أمام المريض والحضور ، باعتبارها الجسم المرضي المطرود اثر مصاته ومناوراته .

وإذ تأيدت اسوا شكوك كويزاليد ، يرغب في متابعة البحث ، ولكنه يفقد حريته ، نظرا لانتشار امر تمرينه لدى الشامانية بين الناس . وهكذا تستدعيه ، ذات يوم ، عائلة مريض راى فيه منقذا ، في منامه . واسفر هذا العلاج الاول (ولم يقبل بأخذ اتعاب عنه ، ولا عن العلاجات التالية، باعتباره لم يكمل اربع سنوات نظامية من التمرين) عن نجاح باهر . بيد انه حافظ على حسه النقدي ، على الرغم من اشتهاره ، منذ ذلك الحين ك « شامان كبير » ؛ فهو يعلل نجاحه باسباب سيكولوجية ، « لأن المريض كان يعتقد بالحلم الذي رآه بصدده اعتقادا جازما . » ويقول أنه تعرض الى مغامرة اشد تعقيدا ، كان من المفروض أن تجعله « مترددا أو متأملا » ، وضعته امام عدة طرق تنطوي على « طبيعة خارقة كاذبة ،» فقادته للاستنتاج ان بعض هذه الطرق أقل زيفا من الاخرى : بالطبع تلك التي كانت مصلحته الشخصية مرهونة بها ، الى جانب المنظومة التي راحت تتكون خلسة في ذهنه .

يذهب كويزاليد في زيارة الى قبيلة كوسكيمو المجاورة ، فيشهد علاجاً قام به زملاؤه المشهورون الاجانب ؛ ويلاحظ اختلافا في التقنية ، يصيبه بالذهول : ذلك ان الكهنة لايبصقون المرض في شكل دودة دامية مكونة من زغب مخفي في الفم ، بل يكتفون ببصق قليل من اللعاب في أيديهم ، يزعمونه « المرض » بجراة . ماهي قيمة هذه الطريقة ؟ واية نظرية تطابق ؟ وتلح الرغبة على كويزاليد في اكتشاف « مدى قوة هؤلاء الكهنة ، وما اذا كانت حقيقية ، او إذا كانوا يدعون فقط انهم كهنة » كمواطنيه ، فيطلب تجريب طريقته ، نظرا لفشل علاج اولئك ، ويستجاب طلبه ، وتشفى المريضة .

ويتردد بطلنا ، للمرة الاولى ؛ اذا كان حدث نفسه ، حتى الآن ، بقليل من الاوهام حول تقنيته ، فهاهي تقنية اخرى اكثر زيفا وخداعا والتواء من تقنيته . هو يعطي ، على الاقل ، شيئا مالزبنه : يعرض عليهم المرض بشكل مرئي ومشخص ، فيما لايقدم زملاؤه الاجانب شيئا ، بل يزعمون اسر المرض فقط . وطريقته تحصل على بعض النتائج ، بينما الاخرى باطلة . وهكذا يجد نفسه في صراع مع مشكلة ليست على الارجح بلا نظير في تطور العلم المعاصر : ثمة منظومتان غير ملائمتين بالتساوي ، كما هو معلوم ، تقدمان مع ذلك ، احداهما بالنسبة للاخرى ، قيمة فرقية ، من الناحيتين المنطقية والتجريبية معا . فما هي منظومة الإحالة التي ينطلق منها الحكم عليهما ؟ هل هي منظومة احالة الوقائع ، التي يختلطان فيها ، أو منظومتهما الخاصة التي تتخذان فيها قيمتين مختلفتين نظريا وعمليا ؟

وكذلك تسلل الشك الى كهنة كوسكيمو ، وقد لحق بهم الخزي ، لزوال حظوتهم لدى مواطنيهم : فزميلهم عرض المرض بصورة مادية مع انهم كانوا اسندوا اليه دائما طبيعة روحية ، دون التفكير قط في جعله مرئيا . وهاهم يرسلون اليه رسولا يدعوه الى الاشتراك معهم في مؤتمر سري ، يعقدونه في مغارة . ويذهب كويزاليد ويستمع الى شرح طريقتهم : « كل مرض عبارة عن رجل : دمامل وتورمات ، حكة وقشور ، بثور وسعال ، هزال وعقد درنية ؛ وكذلك تقلص المثانة وآلام المعدة ... وحالما ننجح في أسر روح المرض ، وهي رجل ، يموت المرض ، وهو رجل ، وجسداهما يتواريان في داخلنا . » لو صحت هذه النظرية فما الذي ينبغي إظهاره ؟ وما هو سبب « التصاق المرض بيد » كويزاليد عند قيامه بالعلاج ؟ بيد ان كويزاليد يلتجيء وراء الانظمة المهنية التي تمنعه من التعليم قبل اتمام اربع سنوات من التمرين ، ويرفض الكلام . ويبقى مصرا على موقفه عندما يرسل كهنة الكوسكيمو بناتهم البكر المزعومة اليه ، لمحاولة اغوائه وانتزاع سره .

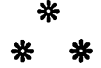
عندئذ ، يعود كويزاليد الى قريته فورت رابرت ، ليعلم ان شهرته

المتزايدة سببت القلق لكبير كهنة عشيرة مجاورة ، مما حمل هذا الاخير على تحديه مع جميع زملائه ، ودعوتهم للمباراة معه حول عدد من المرضى . يحضر كويزاليد الى الموعد ، ويشهد عدة معالجات قام بها الكاهن المذكور ؛ على انه لم يفعل اكثر مما فعل الكوسكيمو ، فلم يظهر المرض ، بل اقتصرعلى ادخال شيء خفي ، « يزعم انه المرض ، » تارة في عمرته المكونة من القشور . وطورا في خشخيشته الطقوسية المنحوتة بشكل طير : و « بقوة المرض الذي يعض » أعمدة البيت او يد المتهن ، تصبح هذه الاشياء قادرة على البقاء معلقة في الفضاء . يجري السيناريو المعتاد . ويدعى كويزاليد للتدخل في حالات اعتبرها سابقة ميئوسا منها، فينتصر بتقنية الدودة المخضبة بالدم .

هنا يقع الجزء المؤثر حقا من حكايتنا . فالشامان الشيخ ، في غمرة خجله ويأسه ، لزوال حظواته وانهيار نظامه العلاجي ، يرسل ابنته الى كويزاليد ترجوه ان يمنح ابيها مقابلة . ويذهب اليه ، فيجد الشيخ جالسا الى جذع شجرة ، الذي راح يتلفظ بهذه الكلمات : « لن نتبادل كلاما سيئا ، ايها الصديق ، بل اود فقط ان تحاول انقاذ حياتي لئلا اموت خجلا . فقد اصبحت سخرية شعبي بسبب ماقمت به انت الليلة الاخيرة . ارجوك ان ترحم ، وأن تقول لي ماالذي كان ملصقا على راحة يدك في تلك الليلة . هل كان ذلك المرض الحقيقي او كان مختلقا فقط ؟ والغاية من توسلي اليك وطلب الرحمة منك ، هي امكان الاقتداء بك . رحماك ياصديقي . » ولزم كويزاليد الصمت في البداية، ثم راح يستفسر عن مآثر عمرة الراس والخشيخشة ، فيريه زميله السن المخبأة في العمرة ، التي تسمح بفرزها في زاوية قائمة على عمود ، والطريقة التي يثبت بها راس خشخيشته بين سلاماه لايهام الحضور بأن العصفور يمكث معلقا بيده من منقاره . لاريب في انه كان يكذب ويلفق ، فهو يتصنع الشامانية بسبب المنافع المادية التي يجنيها منها ، و « طمعه بثروات المرضى ؛ » فهو يعرف جيدا تعذر أسر الارواح « لاننا نملك ارواحنا ، » ولهذا يستخدم شحم الامعاء ويزعم ان « الروح هي هذا

الشيء الابيض المستقر في يده . » وعندئذ تضم الفتاة توسلاتها الى توسلات ابيها : « رحمة به ، لكي يستطيع مواصلة العيش . » ولكن كويزاليد يتمسك بالصمت . عندئذ يضطر الكاهن الشيخ الى التواري، في الليلة ذاتها ، مع جميع اقاربه ، « مريض القلب » ناشرا الخوف في الجماعة كلها من الانتقامات التي قد يلجأ اليها . بلا جدوى : فقد رجع بعد سنة . واصبح مجنونا كابنته ، ثم مات بعد ثلاث سنوات من عودته.

ويتابع كويزاليد مهنته ، غنيا بالاسرار ، فاضحا الدجالين ، ومليئا بالاحتقار لمهنته : « لقد رايت ، مرة واحدة فقط ، شامانا يعالج المرضى بالمص ؛ ولم اتبين اطلاقا ما اذا كان كاهنا حقيقيا ، او متظاهرا . واعتقد انه كان شامانا لسبب واحد هو انه لم يكن يسمح لمرضاه الذين شفاهم بدفع أتعابه . في الحقيقة لم اره قط يضحك . » اذا ، لقد تحول موقف البداية تحولا محسوسا : فقد افسحت سلبية المفكر الحر الجذرية المكان لمشاعر اكثر تنوعا . ثمة كهنة حقيقيون . وهو نفسه ؟ نهاية القصة لاتنبئنا بشيء من ذلك ؛ ولكن ، من الواضح انه يمارس مهنته بوعي ، وانه فخور بنجاحاته ، وانه يدافع بحرارة ، ضد جميع المدارس المنافسة ، عن تقنية الزغب المخضب بالدم الذي يبدو انه نسي تماما طبيعته الخداعة والذي كان محل سخريته في البداية .



يلاحظ ان سيكولوجية الساحر ليست بسيطة . ولمحاولة تحليلها سنعكف اولا على حالة الكاهن الشيخ الذي الح في التماس الحقيقة من منافسه الشاب عن المرض الملصق في راحة اليد كدودة حمراء لزجة ، والذي يصاب بالجنون بعد ذلك لعدم حصوله على جواب . كان ، قبل الدراما ، يملك معطيين : من جهة ، اليقين بوجود سبب للحالات المرضية ، وبامكان التوصل اليه ، ومن جهة اخرى ، منظومة تفسير ، يقوم فيها الابتكار الشخصي بدور كبير ، وتنظم مختلف مراحل المرض ؛

منـذ التشخيص الـى الشفـاء . ان هـذه الحبكـة لواقـع مجهـول في ذاته ، المصنوعة من اجراءات وتصورات ، مرهونة بتجربة ثلاثيـة : تجربة الشامان نفسه ، الذي ، اذا كانت دعوته حقيقية * ، يختبر حالات نوعية ذات طبيعة جسدية نفسية ؛ وتجربة المريض الذي يشعر بتحسن اولا يشعر به ؛ واخيرا تجربة الجمهور الذي يشارك هو نفسه بالعلاج ، والذي يسبب التمرين الذي يخضع له والرضى الفكري والعاطفي الذي يجنيه ، موافقة جماعية تفتتح نفسها دورة جديدة .

إن هذه العناصر الثلاثة لما قد يسمى المركب الشاماني لاتفصل عـن بعضها بعضا . ولكن ، يلاحظ انها تنتظم حول قطبين ، احدهما مؤلف من تجربة الشامان الحميمة ، والثاني من **الرضى** الجماعي . في الواقع، ليس هنالك مايدعو للشك في أن السحرة ، او ، على الاقل ، أكثرهـم صدقا ، يعتقدون برسالتهم ، وفي أن هذا الاعتقاد ليس قائما على تجربة حالات نوعية . فالاختبارات والتضحيات التي يخضعون لها قد تكفي غالبا لاثارتهم حتى لو امتنعوا عن قبولها كدليل على ميل جاد ومتحمس . ولكن توجد أيضا حجج لغوية اكثر اقناعا لانها غير مباشرة : ففي لغـة وينتو كاليفورنيا خمس طرق شفهية تطابق معرفـة مكتسبة بالنظر ، وبالانطباع الحسي ، وبالاستدلال ، وبالمحاكمة ، وبالسماع . وجميعها تؤلف مقولة المعرفة بالمقابلة مع التخمين الذي يظهر على وجه مختلف . وللغرابة الشديدة ، تظهر العلاقات مع العالم فوق الطبيعي بواسطة طرق المعرفة ومنها طرق الانطباع الحسي (اي التجربة الاكثر عفوية)والاستدلال والمحاكمة . وهكذا ، فالاهلي الذي يصبح شامانا اثر نوبة روحية يتصور حالته حسب قواعد اللغة كنتيجة ينبغي عليه ان يستدل عليها مـن واقعة مصاغة كتجربة مباشرة ، تكمن في فوزه بقيادة روح ، تؤدي الى خاتمـة استنتاجية مفادها انه اضطر الى القيام برحلة الى الآخرة ، وجد نفسه في نهايتها ــ تجربة مباشرة ــ بين اقاربه (٨) .

---

* الدعوة هي الخط الذي اختاره لحياته وآمن به .

(٨) ديميتراكوبولو لي ، بعض نصوص العلاقات الهندية بالعالم فوق الطبيعي ، مجلة الدين ، أيار ١٩٤١ .

إن تجارب المريض تمثل اقل جوانب المنظومة اهمية ، اذا استثنينا نون المريض المعالج بنجاح من قبل الشامان مؤهلا لان يصبح بدوره كاهنا، مثلما يلاحظ ، اليوم ايضا ، في التحليل النفسي . على اية حال ، يذكر المرء أن الكاهن ليس مجردا تماما من المعارف العملية والتقنيات التجريبية التي تفسر جزءا من نجاحه ؛ أما بالنسبة للباقي ، فان بعض الاضطرابات الجسدية ـ النفسية ، بلغة اليوم ، التي تمثل قسما كبيرا من الامراض المنتشرة في مجتمعات عامل الامن فيها ضعيف ، يجب أن تخضع غالبا لعلم مداواة نفسي . ويحتمل ، اجمالا ، ان الاطباء البدائيين يشفون على الاقل قسما من الحالات التي يعالجونها ، شأنهم في ذلك شأن زملائهم المتمدنين ، وما كانت ممارساتهم السحرية ، بدون هذا النجوع النسبي، لتعرف الانتشار الواسع الذي حققته ، في الزمان وفي المكان . بيد أن هذه النقطة ليست اساسية ، لانها تابعة لنقطتين اخريين : ذلك أن كويزاليد لم يصبح ساحرا كبيرا لانه كان يشفي مرضاه ، بل كان يشفي مرضاه لانه كان قد اصبح كاهنا ساحرا كبيرا . اذاً ، نحن مسوقون مباشرة الى الطرف الآخر من المنظومة ، اي قطبها الجماعي .

في الواقع ، ينبغي البحث عن السبب الحقيقي لانهيار منافسي كويزاليد في موقف الجماعة ، لافي تواتر الاخفاقات والنجاحات . وهم انفسهم يشددون على ذلك ، عندما يتذمرون من أنهم صاروا أضحوكة جميع الناس ، وعندما يتذرعون بخجلهم ، هذا الشعور الاجتماعي الجيد. الاخفاق ثانوي ، ويلاحظ ، في جميع احاديثهم ، انهم يتصورونه وظيفة لظاهرة اخرى : اضمحلال **الرضى الاجتماعي** ، الذي تشكل من جديد ، على حسابهم ، حول ممتهن آخر ونظام آخر . اذا ، المسألة الاساسية هي مسألة علاقة الفرد بالجماعة ، أو ، على الاصح ، بين طراز معين من الافراد وبعض مقتضيات الجماعة .

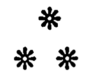
عندما يعالج الشامان مريضه ، يقدم مشهدا امام الحاضرين . اي مشهد ؟ سنجازف بتعميم بعض الملاحظات بلا حذر ، فنقول انه عبارة عن قيام الشامان بتكرار « النداء » اي النوبة الابتدائية التي حملت اليه وحي

حالته . ولكن ، علينا الا ننخدع بكلمة مشهد : فالشامان لايكتفي بتصوير بعض الاحداث أو تقليدها بالايماء ؛ بل يعيشها من جديد ، فعلا ، بكامل حيويتها واصالتها وعنفها . وبما أنه يعود في نهاية الجلسة الى الحالة الطبيعية ، نستطيع القول ، مقتبسين لفظة اساسية من التحليل النفسي، انه **يزيل العقد** . من المعلوم ان التحليل النفسي يسمي « ازالة العقد » هذه اللحظة الحاسمة من العلاج التي يعيش فيها المريض من جديد ، على نحو مكثف ، الوضع الابتدائي الكائن في بداية اضطرابه قبل التغلب على هذا الاضطراب تغلبا نهائيا . وبهذا المعنى يعتبر الشامان مزيل عقد محترفا .

بحثت في مكان آخر عن الفرضيات النظرية التي تلزم صياغتها للتسليم بأن طريقة ازالة العقد الخاصة بكل شامان ، أو ، على الاقل ، بكل مدرسة ، يمكن أن تخلص المريض ، رمزيا ، من اضطراباته [٩] . ومع ذلك ، لو اعتبرنا العلاقة الاساسية هي تلك القائمة بين الشامان والجماعة ، لوجب ايضا طرح السؤال من زاوية أخرى ، زاوية العلاقة بين الفكرين السوي والمرضي . وعليه فهما لايتعارضان في المنظور غير العلمي (ولايستطيع اي مجتمع أن يتباهى بعدم اسهامه فيه) بل يتكاملان . ذلك ان الفكر السوي ، الذي يتلهف الى فهم الكون ، وانما لايتوصل الى السيطرة على آلياته ، يطلب الى الاشياء ان تكشف له عن معانيها ، فيما يلقى طلبه الرفض ؛ وبالعكس ، فان الفكر المرضي يزخر بالتفسيرات والاصداء العاطفية ، وهو مستعد دائما لان يحمّل بها واقعا ناقصا على نحو آخر . بالنسبة للاول ، هنالك مالايمكن التحقق منه تجريبيا ، اي مايمكن المطالبة به ؛ وبالنسبة للآخر ، توجد تجارب بلا موضوع ، اي الجاهز . ونقول بلغة علماء اللغة ، أن الفكر السوي يعاني دائما من نقص المؤدى ، فيما يتمتع الفكر المرضي (على الاقل في بعض تظاهراته) بوفرة المؤدي . وبالمساعدة الجماعية في العلاج الشاماني تتوطد موازنة بين هذين الوضعين المتكاملين . في مسألة المرض التي

(٩) النجوع الرمزي ، الفصل العاشر من هذا الكتاب .

لايفهمها الفكر السوي ، يدعى السيكوباتي من قبل الجماعة الى توظيف ثروة عاطفية محرومة بذاتها من نقطة ارتكاز . ويظهر توازن بين ما يعتبر حقا ، على الصعيد النفسي ، عرضا وطلبا ، ولكن بشرطين : ينبغي عن طريق تعاون التقاليد الجماعية والابتكار الشخصي ، اعداد بنية وتعديلها باستمرار ، أي منظومة تقابلات وعلاقات متبادلة ، توحد جميع عناصر وضع شامل يتسع للساحر والمريض والجمهور والتصورات والاجراءات. وينبغي ان يشارك الجمهور الى حد ما ، كالمريض والساحر ، في عملية ازالة العقد ، هذه التجربة المعاشة لعالم من الانتشارات الرمزية التي يستطيع المريض لانه مريض والساحر لانه سيكوباتي ـ اي يتمتع كلاهما بتجارب يتعذر دمجها بشكل آخر ـ ان يجعلاه يستشف « اشراقاته » من بعيد . عند غياب كل رقابة تجريبية ، ليست ضرورية وحتى ليست مطلوبة ، فان هذه التجربة ، وغناها النسبي في كل حالة ، هي وحدها التي تستطيع أن تسمح بالاختيار بين عدة منظومات ممكنة وتسبب الانتماء الى هذه المدرسة او هذا المتهن (١٠) .



خلافا للتفسير العلمي ، لايتعلق الامر ، اذا ، بربط بعض الحالات الغامضة وغير المنظمة ، والانفعالات ، أو التصورات ، بسبب موضوعي، بل بتكوين مفاصلها في جملة كلية أو منظومة ، باعتبار قيمة المنظومة كامنة في اسهامها بتعجيل هذه الحالات المنتشرة (المضنية ايضا بسبب انقطاعها او بتقليصها) وقد تأيدت هذه الظاهرة الاخيرة للشعور بتجربة أصيلة لايمكن فهمها من الخارج . فالثنائي الساحر ـ المريض ، وبفضل اضطرابات الاثنين المتكاملة، يجسد بالنسبة للجماعة، وبطريقة حسية وحية،

---

(١٠) بناء على انتقادات ملائمة وجهها الى ميشيل ليريس ، وضحت افكاري المتعلقة بهذه المقارنة ، الواردة هنا بشكل مبسط جدا ، بين الساحر والسيكوباتي ، وذلك في : مدخل الى آثار مارسيل موس ، في : مارسيل موس ، علم الاجتماع والانتربولوجيا باريس ، ١٩٥٠.

تناقضا لاصقا بكل فكر ، غير أن تعبيره السوي يبقى مبهما وغير دقيق : فالمريض هو سلبية ، واستلاب ذات ، مثلما يعتبر « مالايصاغ » مرض الفكر ؛ والساحر فعالية ، وفيض ذات ، مثلما الانفعال هو مستودع الرموز . والعلاج يصل هذين القطبين المتعارضين ويؤمن الانتقال من احدهما الى الآخر ، ويظهر ، في تجربة كلية ، تماسك العالم النفسي ، وهو نفسه اضفاء من العالم الاجتماعي .

ندرك هكذا ضرورة توسيع مفهوم ازالة العقد ، او تذويب الانفعال عن طريق بحث المعاني التي يتخذها في العلاجات السيكولوجية الاخرى غير التحليل النفسي ، الذي كان له الفضل الاكبر باعادة اكتشاف هذا المفهوم والتأكيد على قيمته الاساسية . هل سيقال أن التحليل النفسي لايشتمل الا على ازالة عقد واحدة ـ ازالة عقد المريض ـ وليس ثلاث ؟ ليس ذلك مؤكدا الى هذا الحد . صحيح ان الساحر ، في العلاج الشاماني ، يتكلم ويزيل العقد **من اجل** المريض ، الذي يخلد الى الصمت ، في حين أن المريض ، في التحليل النفسي هو الذي يتكلم ويقوم بازالة العقد **ضد** الطبيب الذي يصغي اليه . بيد أن ازالة عقد الطبيب لكي لاتكون ملازمة لازالة عقد المريض ، مطلوبة بالمقدار نفسه ، فلكي يصبح المرء محللا ينبغي أن يكون قد خضع للتحليل . اما الدور المخصص للجماعة من التقنيتين فهو اصعب تفريقا لان السحر يعيد تكييف الجماعة مع مسائل محددة مسبقا ؛ بواسطة المريض ، في حين ان التحليل النفسي يعيد تكييف المريض مع الجماعة بواسطة حلول شائعة . ولكن التطور المقلق الذي يميل ، منذ عدة سنوات ، الى تحويل نظام التحليل النفسي ، من مجموعة فرضيات علمية يمكن التحقق منها تجريبيا في بعض الحالات الدقيقة والمحددة ، الى نوع من ميتولوجيا متغلغلة في شعور الجماعة (ظاهرة موضوعية تظهر لدى عالم النفس بالنزعة الذاتية الى توسيع نظام تفسيرات ، متصورة بمقتضى الفكر المرضي ، الى الفكر السوي ، والى تطبيق منهج يتلاءم مع دراسة الفكر الشخصي فقط على وقائع تدخل في نطاق علم النفس الجماعي) يجازف بتجديد نظرية التوازي . عندئذ ـ وربما قبل ذلك في بعض البلدان ـ ستنفصل قيمة المنظومة عن العلاجات الحقيقية ،

التي سيفيد منها افراد خاصون ، لتقوم على الشعور بالامن ، الذي حملته الى الجماعة الاسطورة التي اسست العلاج ، وعلى المنظومة الشعبية التي سيعاد على اساسها بناء عالم هذه الجماعة .

منذ الآن ، تستطيع المقارنة بين التحليل النفسي وعلوم معالجة سيكولوجية اكثر قدما وانتشارا ، حث التحليل النفسي على تأملات مفيدة حول طريقته ومبادئه . فهو ، اذ يسمح دائما باتساع تجنيد الخاضعين له الذين ، بعد أن كانوا شاذين متميزين يصبحون تدريجيا نماذج للجماعة ، يحول علاجاته الى اهتداءات ؛ لان المريض هو وحده الذي يمكن ان يتماثل الى الشفاء . اما غير المتكيف او المتقلب فلايمكن ان يكونا سوى مقتنعين . عندئذ يتجلى خطر كبير : هو ان العلاج (بدون علم الطبيب بالطبع) ، بدلا من أن يفضي الى تحليل اضطراب محدد يراعي القرينة دائما ، يؤول الى اعادة تنظيم عالم المريض المعالج تبعا لتفسيرات التحليل النفسي . اي اننا نقع ، بمثابة نقطة وصول ، على الوضع الذي يقدم منطلقه وامكانه النظري الى المنظومة السحرية ـ الاجتماعية التي حللناها .

لو صح هذا التحليل ، لوجب أن نرى في التصرفات السحرية الجواب على وضع يتجلى أمام الشعور بتظاهرات انفعالية ، وانما طبيعتها العميقة فكرية . اذ ان تاريخ الوظيفة الرمزية هو وحده الذي قد يسمح بتحليل هذا الوضع الفكري للانسان ، القائل بأن الكون يعني اقل مما ينبغي ، وأن الفكر يملك دائما فيضا من المعاني بالنسبة لكمية المواضيع التي يتسنى له ربط هذه المعاني بها . ان الانسان ، وقد توزع بين منظومتي الاحالة هاتين ، منظومة الدال ومنظومة المدلول ، يطلب الى الفكر السحري أن يقدم له منظومة احالة أخرى ، تتمكن بعض المعطيات المتناقضة حتى ذلك الحين من الاندماج داخلها . ولكن من المعلوم ان هذه المنظومة تنبني على حساب تقدم المعرفة ، الذي ربما كان تطلب تهيئة احدى المنظومتين السابقتين وتعميقها الى درجة (مازلنا بعيدين عن استشفافها) اختفاء الآخر فيها . وربما لاينبغي العمل على قيام الفرد ، السوي او السيكوباتي

بتكرارهذه المغامرة الجماعية المزعجة . حتى لو علمتنا دراسة المريض أن كل شخص يرجع تقريبا الى منظومات متناقضة وانه يعاني من تنازعها لما كفى إمكان شكل اندماج معين وفعاليته العملية ، لصحته ، ولكي نكون واثقين من ان التكيف المنجز على هذه الصورة لا يشكل تراجعا مطلقا ، بالنسبة للوضع النزاعي السابق .

إن القضاء على تركيب شاذ محلي بدمجه ، مع التركيبات السوية ، داخل تركيب عام ، وانما جزافي ـ خارج الحالا تالحرجة التي يفرض فيها الفعل نفسه ـ قد يمثل خسارة في جميع الجداول . ذلك أن مجموعة من الفرضيات الاولية قد تمثل قيمة وسيلية اكيدة بالنسبة للممتهن ، بدون حاجة التحليل النظري الى التعرف فيها على صورة الواقع الأخيرة؛ وبدون ضرورة جمع المريض والطبيب بواسطتها في نوع من اشتراك صوفي، يختلف معناه بالنسبة لكليهما ، ويفضي فقط الى اذابة العلاج في تخريف .

وفي الحد الاقصى ، ربما لايطالب التحليل النظري مستقبلا الا بلغة، تصلح لاعطاء ترجمة ، مباحة اجتماعيا ، عن الظاهرات التي تكون طبيعتها العميقة قد اصبحت من جديد ، أيضا ، مغلقة على الجماعة والمريض والساحر .

الفصل العاشر

النجوع الرمزي (1)

نشر واسن وهولمر نصا سحريا ـ دينيا كبيرا عن الثقافات الامريكية الجنوبية ، قبل بعض الوقت ، يلقي ضوءا جديدا علـى بعض جوانب العلاج الشاماني ويطرح بعض مسائل التفسير النظري ، التي يقصر ، في الواقع ، شرح الناشرين الجيد عن استيفائها . ونحن نود استئناف بحثها هنا ، لافي المنظور اللغوي او الاستمراكي ، الذي تمت دراسة النص مـن خلاله (2) ، بل لكي نحاول استخلاص علاقاتها التضمينية العامة .

يتعلق الامر بتعزيم طويل ، تشغل روايته المحليـة ثمانـي عشرة صفحة مقطعة الى مئة وخمسة وثلاثين مقطعا ، جمعها هندي عجوز اسمه غويلرمو هايا ، عن قبيلته كونا . من المعلوم ان الكونا يقطنـون اقليـم جمهورية بناما ، وانهم كانوا محل اهتمام نوردنسكيولد ؛ حتى انه توصل الى تدريب بعض المعاونين من الاهالي . وبعد موته ارسل هايا الى خلفه، الدكتور واسن ، نصا باللغة الاصلية ومرافقا بترجمـة اسبانيـة ، بذل هولمر جهدا كبيرا في مراجعتها .

---

(1) نشر هذا المقال ، المهدى الى ريمون دوسوسور ، تحت العنوان ذاته في مجلة تاريخ الاديان مجلد ١٣٥ ، ع١ ، ١٩٤٩ ، ص ص ٥ ـ ٢٧ .

(2) نيلزم . هولمر وهنري واسن ، مو ـ ايغالا أو طريق مور ، نشيد طبي من كونا بلناما ، غوتسبورغ ، ١٩٤٧ .

يقوم موضوع النشيد على مساعدة ولادة عسيرة ، وهو يستخدم نسبيا في حالات استثنائيــة ، اذ ان ولادة النساء الاهليات في امريكـا الجنوبية والوسطى ، أسهل من ولادة نساء المجتمعات الغربية . ان تدخل الشامان نادر ، اذاً ، ويقع في حالة الاخفاق ، بناء على طلب القابلة . ويبدأ النشيد بمشهد اضطراب القابلة ، ويصف زيارتها الى الشامان ، وذهابه الى كوخ الواضعة ، ووصوله واستعداداته المؤلفة من تبخيرات الكاكاو المحروق ، وابتهالات ، وصنع صور مقدسة او nuchu وتمثل هذه الصور ، المنحوته في جواهر معينة تمنحها نجوعها ، الارواح الحاميةالتي يستعين بها الشامان ويقودها الى مسكن Muu ، السلطة المسؤولة عن تكوين الجنين . في الواقــع ، تعلل الــولادة العسيرة بتجــاوز موو صلاحياتها واستيلائها على purba ، أو « روح » الام المقبلة . وهكذا، يتألف النشيد بكامله من بحث : بحث عن **البوربا** المفقودة ، والتي تتم استعادتها بعد مغامرات عديدة ، مثل القضاء على العقباب ، والتغلب على الحيوانات الكاسرة ، واخيرا مباراة كبرى بين الشامان وارواحــه الحامية ، من جهة ، وموو وفتياتها من جهة اخرى ، بواسطة قبعات سحرية يعجزن عن احتمال ثقلها . وتسمح موو ، المهزومة ، باكتشاف **بوربا** المريضة وتحريرها ؛ وتتم الولادة وينتهي النشيد ببيان الاحتياطات المتخذة للحيلولة دون هرب موو على أثر زائريها . والمعركة لاتشن ضد موو نفسها ، اللازمة للانجاب ، بل ضد تعدياتها فقط ؛ وعند عودة الامور الى نصابها ، تصبح العلاقات ودية ، ووداع موو للشامان يساوي دعوة تقريبا : « ياصديقي nele ، متى ستعود لرؤيتي ؟ » (٤١٢) .

حتى الآن ، استعملنا مكان كلمة نيليه ، كلمة شامان ، التي قد تبدو في غير موضعها، اذ ان العلاج لايبدو أنه يتطلب، من قبل المحتفلبالقداس، نشوة أو انتقالا الى حالة ثانية . بيد أن موضوع دخــان الكاكــاو هــو « تعزيز البسته » و « تقويته » نفسه ، و « تشجيعــه لمواجهــة موو » (٦٥ ــ ٦٦) ؛ ولاسيما أن تصنيف كونا ، الذي يميز بين عدة انماط من الاطباء ، يثبت أن لسلطة **نيليه** مصادر فوق طبيعية . ينقســم الاطباء الاهليون الى **نيليه** ، و inatuledi ، و absogedi . وهذه الوظائف

الاخيرة تتعلق بمعرفة الاناشيد والادوية بالدراسة والثابتة بالتجارب ؛ **فيما تعتبر** موهبة **نيليه** فطرية ، وتقوم على عرافة تكتشف في الحال سبب المرض ، اي مكان خطف القوى الحيوية ، الخاصة او العامة ، من قبل الارواح الشريرة . لان في مقدور **نيليه** أن يجند هذه الارواح ليجعل منها حماته أو مساعديه (٣) . يتعلق الامر ، اذا ، بشامان ، حتى لو أن تدخله في الولادة لايكشف جميع الخصائص التي ترافق هذه الوظيفة عادة . **والنوشو** ، الارواح الحامية التي تأتي بناء على دعوة الشامان ، فتتجسد في التماثيل الصغيرة التي نحتها ، تتلقى منه، فضلا عن الاختفائية والعرافة ال niga ، « الحيوية ، » و « المقاومة ، » (٤) التي تصنع منها **نيليغام جمع نيليه)** ، اي « لخدمة الناس » ، « كائنات بصورة بشر ، » (٢٣٥ ــ ٢٣٧) وانما مزودة بقدرات استثنائية .

يبدو النشيد ، كما اوجزناه باختصار ، انه من نموذج عادي : فالمريض يتألم لانه فقد قرينه الروحي ، أو ، بالاحرى ، أحد أقرانه الخاصين الذين يؤلف مجموعهم قوته الاساسية (سنعود الى هذه النقطة) ؛ يباشر الشامان ، بمساعدة ارواحه الحامية ، رحلة في العالم فوق الطبيعي لانتزاع القرين من الروح الشريرة التي أسرته ، وعندما يعيده الى مالكه، يتماثل هذا الاخير الى الشفاء . أهمية النص الاستثنائية لاتكمن في اطاره الشكلي ، بل في اكتشاف ان Mu - Igala ، اي « طريق موو » ومسكن موو ليسا ، بالنسبة للفكر الاهلي ، مسلكا ومسكنا اسطوريين ، بل يمثلان تماما مهبل المرأة الحاملة ورحمها اللذين يرتادهما الشامان **والنوشو** ، ويشنون فيهما معركتهم الظافرة .

يقوم هذا التفسير اولا على تحليل مفهوم **البوربا** . فهذا الاخير مبدأ روحي مختلف عن **النيغا** التي عرفناها اعلاه . والثانية على عكس الاول

---

(٣) نوردنسكويلد ، نظرة عامة تاريخية واتنولوجية حول هنود كونا ، نشرها هنري واسن ، غوتبورغ ، ١٩٣٨ ، ص ٨٠ ومايليها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ص ٣٦٠ ومايليها ؛ هولمر وواسن ، ص ص ٧٨ ــ ٧٩ .

لايمكن أختطافها من مالكها ؛ والبشر والحيوانات وحدهم مزودون بها . فالفرسة والحجر يملكان **بوربا** ، ولكنهما لايملكان **نيغا** ؛ وكذلك الشأن بما يتعلق بالجثة ، والنيفا لدى الطفل لاتتطور الا مع السن . يبدو ، اذا ، أن في وسعنا، بدون افراط في الخطأ، التعبير عن **نيغا** بـ «القوةالاساسية»، وعن **بوربا** بـ « القرين » أو « الروح ، » لان هذه الكلمات لاتنطوي بالطبع على تمييز بين الحي وفاقد الحياة (إن كل شيء حي في نظر الكونا) بل تطابقان ، بالاحرى ، المفهوم الافلاطوني لـ « الفكرة » أو « المثال الاصلي » الذي يُعتبر كل كائن أو موضوع انجازه المحسوس .

لقد فقدت مريضة النشيد ، والحالة هذه اكثر من **بورباها** ؛ فالنص الاهلي يعزو اليها الحمى ، «لباس المرض الساخن ،» (١،واماكن متفرقة) وفقد النظر أو ضعفه « تائهة . . . نائمة على ممر موو بوكليب ؛ » (٩٧) وتصرح للشامان الذي يسألها ، قائلة ان « موو بوكليب قدمت الي وتريد الاحتفاظ بـ« mon « nigapurbalele » للابد » (٩٨) . يقترح هولمر ترجمة **نيغا** بقوة مادية ، **وبوربا (ليليه)** بروح او ذات ، ومن هنا : « روح حياتها . » (٥) قد نسرف ، على الارجح ، اذ نوحي بأن **نيغا** ، صفة الكائن الحي ، تنتج من وجود عدة **بوربا** متحدة وظيفيا لدى هذا الكائن ، وليس من **بوربا** واحدة . بيد ان لكل قسم من الجسم **بورباه** الخاصة ، وتبدو **النيغا** انها ، على الصعيد الروحي ، معادل لمفهومالجهاز العضوي : كما أن الحياة تنتج من ائتلاف الاعضاء ، فان «القوة الاساسية» ليست شيئا آخر سوى تآزر متناسق بين جميع **البوربا** ، التي يختص كل منها بتنظيم عمل عضو خاص .

في الواقع ، لايسترد الشامان **النيغابوربالليليه** فقط : فاكتشافها يتبعه في الحال اكتشاف **بوربا** اخريات ، على الصعيد نفسه ، هي **بوربا** القلب والعظام والاسنان والشعر والاظافر والاقدام (٤٠١ ـ ٤٠٨ ، و ٤٣٥ ـ ٤٤٢) . ومما قد يبعث على الدهشة خلو هذه القائمة من البوربا

---

(٥) مصدر مذكور ، ص ٣٨ ، رقم ٤٨ .

التي تدير الاعضاء التناسلية . ان بوربا الرحم ، كما يشير الناشران ، ليست ضحية بل مسؤولة عن الاضطراب المرضي . تعتبر موو وبناتها ، المووغان ـ وكان نوردنسكيولد قد أشار الى ذلك ـ القوى التي تشرف على تطور الجنين وتمنحه « Ses kurngins » ، أو أهلياته (٦) . وعليه، فان النص لايحيل مطلقا الى هذه الصلاحيات الايجابية . ذلك أن موو تظهر فيه كمحرض على الاضطراب ، « روح » خاصة أسرت « الارواح » الاخرى الخاصة وشلتها ، فدمرت بذلك المؤازرة التي كانت تضمن تكامل « الجسم الرئيسي » وتمده ب « نيفا » ٥ (٤٣٠ ، ٤٣٥) . ولكن يجبأن تبقى موو في مكانهـا ، في الوقت نفسه : لان الحملـة ، محررة البوربا تجازف باثارة هرب موو من الطريق الذي بقي مفتوحا بصورة موقتة . ومن هنا الاحتياطات التي يملأ تفصيلها القسم الاخير من النشيد . يستنفر الشامان سادة الحيوانات الكاسرة لحراسة الطريق ، فالاثار مختلطة ، وتنصب شباك من الذهب والفضة ، ويسهر **النيليغان** طوال اربعة ايام ، ويضربون عصيهم (٥٠٥ ـ ٥٣٥) . اذا ، ليست موو قـوة شريرة للغاية ، بل قوة ضالة . والولادة العسيرة تعلل كتغرير « روح » الرحم بجميع « ارواح » مختلف اجزاء الجسم الاخرى . فما ان تحرر هذه الارواح الاخيرة حتى تستطيـع تلك استئناف التعاون ، ويجب عليها ذلك . لنشدد منذ الآن على دقة تطابق الايديولوجية الاهلية مـع المحتوى العاطفي للاضطراب الفيزيولوجي ، مثلما قد يتجلى أمام شعور المريضة بصورة غير واضحة .

للوصول الى موو ، ينبغي على الشامان ومساعديه ، اتباع « طريق موو » ، التي تسمح تلميحات النص العديدة بتعيينها بالطريقة ذاتها . فعندما انتهى الشامان ، وهو يجلس القرفصاء تحت أرجوحة المريضة ، من نحت **النوشو** ، تنتصب هذه على « مدخل الطريق » (٧٢ ، ٨٣) ، وبحضها الشامان بهذه الكلمات :

---

(٦) نوردنسكيولد ، مصدر مذكور ، ص ص ٣٦٤ وما يليها .

المريضة ترقد في أرجوحتها ، امامكم ؛
نسيجها الابيض يمتد ، نسيجها الابيض يتحرك بلطف .
جسد المريضة الضعيف مسجى ؛
وعندما ينيرون طريق موو ، ترشح هذه الاخيرة شيئا شبيها بالدم ؛
الجريان يمر تحت الارجوحة أحمر كالدم ؛
والنسيج الابيض الداخلي ينزل الى باطن الارض ؛
وفي منتصف نسيج المراة الابيض ينزل كائن بشري (٨٤ ــ ٩٠)

لقد جاء معنى الجملتين الاخيرتين ، في الترجمة ، على شيء من الغموض ، ولكن المترجمين يحيلان ، في الوقت نفسه ، الى نص أهلي آخر نشره نوردنسكيولد ، يزيل كل غموض حول انطباق « النسيج الابيض الداخلي » مع الفرج [٧] .

إن « طريق موو » المظلم ، المخضب بدم الولادة العسيرة ، والذي ينبغي على **النوشو** أن يتعرفوا عليه ، على ضوء البستهم وقبعاتهم السحرية هو مهبل المريضة حتما . كما ان « مقر موو ، » « النبع المضطرب » حيث تقيم منزلها ، يطابق الرحم اذ أن المخبر الاصلي يشرح اسم هذا المسكن بعبارة تعني « طمث المراة المضطرب » المسمى ايضا « النبع المظلم العميق » (٢٥٠ ــ ٢٥١) و « المكان المظلم الداخلي . »[٨] (٣٢) .

يكشف النص ، اذا ، عن طابع أصيل يجعله جديرا بمكان خاص بين العلاجات الشامانية الموصوفة عادة . فهذه الاخيرة تتعلق بثلاثة نماذج ، لاينفرد كل منها لنفسه : فاما اقحام الجهاز والعضو المريضين في معالجة

---

(٧) نوردنسكيولد ، مصدر مذكور ، ص ص ٦٠٧ ــ ٦٠٨ ؛ هولمر وواسن ، مصدر مذكور ، ص ٣٨ ، رقم ٣٥ ــ ٣٩ .

(٨) بالنسبة لبعض الاهلين في امريكا الجنوبية ، وكذلك في اللغة الايبرية ، تعني عبارة « عين ماء » الينبوع .

او مص يرمي الى اخراج علة المرض التي هي ، عادة ، شوكة او بلورة او ريشة ، يظهرها المتهن في اللحظة المناسبة (امريكا الاستوائية ، استراليا آلاسكا) ؛ واما يتركز العلاج ، كما هو الشأن لدى الآروكان ، حول معركة مصطنعة ، تشن في الكوخ ، ثم في العراء ، على الارواح الضارة ؛ واما اخيرا ، كما هو الشأن لدى النافاهو ، يقرأ المحتفل بالقداس تعزيمات ويفرض بعض العمليات (اقامة المريض على مختلف اجزاء صورة مرسومة على التراب بالرمال وغبار الطلع الملونة) التي لاتتبين علاقتها المباشرة بالاضطراب الخاص المطلوب شفاؤه . وعليه، ففي جميع هذه الحالات يصعب تفسير طريقة العلاج (التي تكون ناجعة في الغالب) : فعندما تتصدى مباشرة الى الجزء المريض تكون حسية بشكل بدائي جدا (خداع محض ، بوجه الاجمال) لكي نعترف لها بقيمة ذاتية ؛ وعندما تقوم على تكرار طقوس شديدة التجريد في الغالب ، لانتوصل الى فهم تأثيرها في المرض . ومن الملائم أن نتخلص من هذه الصعوبات باعتبار هذه الطرق معالجات نفسية . ولكن هذا اللفظ سيبقى مجردا من المعنى مالم نحدد طريقة الاستناد الى تصورات نفسية محددة في مكافحة اضطرابات فيزيولوجية محددة ايضا تحديدا جيدا . وعليه ، فان النص الذي حللناه يشارك مشاركة نادرة في حل المسألة . فهو يؤلف تطبيبا نفسيا بصورة بحتة ، اذ أن الشامان لايلمس جسد المريضة ولا يجرعها اي دواء ؛ ولكنه يقحم في الوقت نفسه بصورة مباشرة وصريحة الحالة المرضية ومقرها : فالنشيد يؤلف ، ببساطة معالجة نفسية للعضو المريض ، والشفاء منتظر من هذه المعالجة بالذات .



نبدا بتوضيح واقع هذه المعالجة وخصائصها ؛ ثم سنبحث عما قد يكون هدفها ونجوعها . مايدهش في البداية هو ان النشيد ، القائم على صراع درامي بين ارواح معينة وارواح شريرة ، على استعادة « روح » ، يخصص مكان ضيقا جدا للعمل بحصر المعنى : فالمباراة تشغل أقل من صفحة من صفحات النص الثماني عشرة ، والمقابلة مع موو بوكليب ،

صفحتين . وبالعكس ، بسطت المقدمات بسطا وافيا ، وعولج وصف الاستعدادات واعداد **النوشو** وخط السير والآثار بفيض من التفصيلات. وكذلك الشأن في البداية بالنسبة الى زيارة القابلة الى الشامان : **فقد تكرر مرتان حديث المريضة مع القابلة وحديث القابلة معها ، اذ أن كل** محادث يعيد جملة الآخر تماما قبل رد الجواب :

تقول المريضة الى القابلة : « انا في الحقيقة ارتدي ثوب المرض الساخن ؛ »

وتجيبها القابلة : « انت في الحقيقة ترتدين ثوب المرض الساخن ، وقد ادركت ذلك ايضا . »

(١ ـ ٢)

يمكن التأكيد (٩) أن هذه الطريقة الاسلوبية مألوفة لدى الكونا وتفسر فيما يتعلق بالشعوب القاصرة على التقاليد الشفهية بضرورة ترسيخ ما قيل في الذاكرة على نحو دقيق . بيد انها هنا تطبق ليس على الكلام فحسب ، بل على المساعي :

القابلة تقوم بجولة في الكوخ ؛
القابلة تبحث عن لآلىء ؛
القابلة تقوم بجولة ؛
القابلة تضع قدما أمام الاخرى ؛
القابلة تلمس التراب بقدمها ؛
القابلة تنقل القدم الاخرى الى الامام ؛
القابلة تفتح باب كوخها ؛ باب كوخها يصر ؛
القابلة تخرج . . . (٧ ـ ١٤)

---

(٩) هولمر وواسن ، مصدر مذكور ، ص ص ٦٥ ـ ٦٦ .

إن وصف الخروج الدقيق المشار اليه يتكرر عند الوصول لدى الشامان ، وعند العودة الى المريضة ، وعند ذهاب الشامان وعند وصوله؛ ويتكرر الوصف ، احيانا ، مرتين بالعبارات ذاتها (٣٧ ـ ٣٩ و ٤٥ ـ ٤٧ تكرار لـ ٣٣ ـ ٣٥) . اذا ، تبدأ المعالجة برواية الاحداث التي سبقتها وتعالج بعض الجوانب التي قد تبدو ثانوية (« دخول » و « خروج ») بفيض من التفصيلات ، كما لو كانت ، كما يقال ، مصورة على فيلم « تصويرا بطيئا » . ويعثر على هذه التقنية في مجمل النص ، ولكنها لم تطبق بمثل هذه المنهجية في اي مكان آخر الا في البداية ، ومن أجل وصف حوادث ذات اهمية مرتدة الى الماضي .

يحدث كل شيء كما لو كان المحتفل بالطقس يحاول استدراج مريضته ، التي تدنى انتباهها الى الواقع بلاريب ـ وتهيج احساسها ـ بالمعاناة إلى ان تعيش من جديد ، بطريقة دقيقة جدا ومكثفة جدا ، حالة ابتدائية ، وان تلاحظ ادق تفاصيلها ملاحظة عقلية . في الواقع ، تدخل هذه الحالة سلسلة من الاحداث التي يؤلف جسد المريضة واعضاؤها الداخلية مسرحها المفترض . وها نحن ننتقل ، اذا ، من الواقع الاكثر ابتذالا الى الاسطورة ، من الكون المادي الى الكون الفيزيولوجي ، من العالم الخارجي الى الجسد الداخلي . وسيكون على الاسطورة الجارية في الجسد الداخلي ان تحتفظ بحيوية وطابع التجربة المعاشة ، التي يكون الشامان قد فرض شروطها بواسطة الحالة المرضية وبواسطة تقنية ملحة ملائمة .

تقدم الصفحات العشر التالية ، في ايقاع لاهث ، ذبذبة تتسارع بالتدريج ، بين المواضيع الاسطورية والمواضيع الفيزيولوجية كما لو كان الامر يتعلق بالغاء التمييز الذي يفصل بين هذه المواضيع في ذهن المريضة، وبجعل تمييز خصائص كل من الفئتين متعذرا . فبعد صور المراة الراقدة في ارجوحتها او في الوضع القبالي الاهلي ، ركبتاها منفرجتان ومتجهتان نحو الشرق ، متأوهة ونازفة دمها (٨٤ ـ ٩٢ ، ١٢٣ ـ ١٢٤ ، ١٣٤ ـ

١٣٥ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ــ ١٧٨ ، ٢٠٢ ــ ٢٠٤) ، **تأتي المناداة** باسماء الارواح : ارواح المشروبات الروحية ، ارواح الريح والمياه والغابات ، وحتى ــ شهادة قيمة على ليونة الاسطورة ــ روح « **باخرة** الرجل الابيض الفضية اللون . » (١٨٧) وتلتقي المواضيع : **فالنوشو، كالمريضة ، تقطر دما ؛ وآلام المريضة تتخذ ابعادا كونية : « نسيجها** الابيض الداخلي يمتد الى باطن الارض ... الى باطن الارض ، **وتشكل** رشوحاتها بركة ، كالدم تماما ، حمراء تماما . » (٨٩ ، ٩٢) **وفي الوقت** نفسه ، تستهدف كل روح ، عند ظهورها ، وصفا يقظا ، **ويفصل** الشامان تجهيزها باسهاب : لآلىء سوداء ، لآلىء نارية ، **لآلىء قاتمة ،** لآلىء مستديرة ، عظام يغور . عظام مدورة ، عظام العنق ، **عظام اخرى** كثيرة ، **عقود فضه ، عظام نقار ، عظام لصنع الناي ، لآلىء من الفضة** (١٠٤ ــ ١١٨) ؛ ثم تستانف التعبئة . كما لو لم تزل هذه **الضمانات** ناقصة ، وكما لو كان الامر يقتضي جمع قوى المريضة : **المعروفة أو** المجهولة ، من أجل الغزو (١١٩ ــ ١٢٩) .

ما ان ندخل قليلا في مملكة الاسطورة . حتى يعرض اختراق المهبل ، مهما بلغت خرافته . على المريضة بعبارات مشخصة ومعروفة . **أضف** أن « موو » تشير مرتين اشارة مباشرة الى الرحم وليس الى **المبدأ الروحي الذي يدير نشاطه** (« **موو المريضة** » ، ٢٠٤ ، ٤٥٣) [١٠] . **والنيليغان** هم الذين يضطلعون هنا بالمظهر ويتصنعون مناورة القضيب المنتصب ، الدخول في طريق موو :

قبعات **النيليغان** تلمع : قبعات **النيليغان** تبيّض ؛
النيليغان يستوون وينخفضون (؟) ، كاطراف ، في استقامة تامة ؛
النيليغان يتحولون الى مرعبين (؟) . **النيليغان** يصبحون مرعبين(؟)؛
من أجل خلاص **روح حياة** المريضة (٢٣٠ ــ ٢٣٣) .

---

(١٠) هولمر وواسن ، ص ٤٥ ، رقم ٢١٩ ، ص ٥٧ ، رقم ٥٣٩ .

ثـم :

راح النيليفان يتمايلون باتجاه رأس الارجوحة ، أخذوا يتجهون نحو **الاعلى** ، مثل nusupane (٢٣٩) (١١) .

تطمح تقنية القصة، اذا ، الى اعادة تجربة حقيقية، تقتصر الاسطورة فيها على تبديل مكان ابطالها . فهؤلاء يدخلون في الفوهة الطبيعيـة ، ولعل المريضة ، بعد كل هذه التوطئة النفسية ، تحس فعلا بدخولهم . انها لاتحس بهم فحسب ، ولكنهم « يوضحون » ـ من أجلهم بلاريب ، ومن أجل العثور على طريقهم ، وكذلك من اجلها ، لتسليمهـا مركـز الاحساسات المؤلمة التي لاتوصف « واضحة » وسهلة المنال على الفكر الواعي ـ الطريق الذي يستعدون لعبوره :

النيليفان يثبتون نظرهم على المريضة ،
النيليفان يحدقون بعيون مضيئة في المريضة . . .
(٢٣٨)

إن هذا « النظر المنير » يتيح لهم تفصيل مسلك معقد ، تحليلا حقيقيا يطابق نوعا من جغرافيا عاطفية اكثر مما يطابق بنية حقيقية للاعضاء التناسلية ، ويعين نوع كل نقطة من نقاط المقاومة وكل انقضاض :

النيليفان ينطلقون ، **النيليفان** يسيرون في رتل بمحاذاة ممر موو ، البعيد بعد الجيل الواطىء ؛

النيليفان ينطلقون ، . . . الخ. البعيد بعد الجبل القصير ؛
النيليفان ، الخ . ، البعيد بعد الجبل الطويل ؛
النيليفان ، الخ. ، حتى مركز الجبل المنبسط ؛

---

(١١) علامات الاستفهام من وضع المترجمين ، و nusupane من nusu ، أي « دودة » وتستعمل كذلك للدلالة على القضيب (انظر هولمر وواسن ، ص ٤٧ ، رقم ٢٨٠ ، وص ٥٧ ، رقم ٥٤٠ ص ٨٢) .

النيليفان ينطلقون ، **النيليفان** يسيرون في رتل بمحاذاة ممر موو (٢٤١ ـ ٢٤٨) .

إن مشهد العالم الرحمي ، المسكون بالوحوش الخرافية والحيوانات الكاسرة ، يمكن تبريره بالتفسير ذاته ، الذي أيده المخبر الاهلي حيث يقول : « إن الحيوانات هي التي تزيد آلام المراة النفساء » اي الآلام نفسها ، مشخصة . وهنا ايضا يبدو ان هدف النشيد الرئيسي هو وصف هذه الآلام للمريضة وتسميتها وتقديمها لها بشكل قد يفهمه الفكر الواعي وغير الواعي على السواء : العم آليفاتور ، الذي يتحرك هنا وهناك بعينيه الناتئتين وجسده المتعرج والمبقع ، مقعيا ومحركا ذنبه ، والعم آليفاتور كييكواليليه ، ذي الجسد اللامع الذي يحرك زعانفه اللامعة التي تجتاح المكان وتطرد كل شيء ، وتسبب كل شيء ، ونيليه كي (ك) كيرباناليليه ، الاخطبوط ، الذي تخرج لوامسه اللزجة وتدخل بالتناوب؛ وكثير غيرها : العم ذي القبعة اللينة ؛ وذي القبعة الحمراء ، وذي القبعة المتعددة الالوان ، الخ . ؛ والحيوانات الحارسة : النمر الاسود ، والحيوان الاحمر ، والحيوان ذي اللونين ، والحيوان الاغبر ، وكلها مقيدة بسلاسل من الحديد ، تتدلى السنتها ويسيل لعابها ، وتزبد وترعد ، وتتوقد اذنابها ، وتتوعد اسنانها وتمزق كل شيء ، « كل شيء كالدم ، كل شيء احمر . » (٢٥٣ ـ ٢٩٨) .

للدخول في هذا الجحيم الموصوف على طريقة جيروم بوش * واللحاق بمالكته ، يصادف النيليفان عقبات اخرى يجب التغلب عليها ، وهي عقبات مادية هذه المرة : الياف ، حبال عائمة ، خيوط متوترة ، ستائر متتابعة : بلون قوس قزح ، ومذهبة ، وفضية ، وحمراء ، وسوداء ، وسمراء ، وزرقاء ، وبيضاء ، ودودية الشكل ، و « شبيهة بربطات العنق » ، وصفراء ومفتولة ، وسميكة (٣٠٥ ـ ٣٣٠) ؛ ولهذا الفرض،

---

* رسام هولندي (نحو ١٤٥٠ / ١٤٦٠ ـ ١٥١٦) . عالج مواضيع خيالية او رمزية بخيال غريب .
(م ٠)

يطلب الشامان المدد : سادة الحيوانات ثاقبة الغابات ، التي سيكون عليها أن « تقطع وتجمع وتلف وتقلص » الخيوط ، التي يتعرف بهـا هولمـر وواسن على جدران الرحم المخاطية [١٢] .

والغزو يلي سقوط هذه العقبات الاخيرة ، وهنا بالذات يأتي دور مباراة القبعات التي قد تقودنا مناقشتها بعيدا عن هذه الدراسةالمباشرة. بعد تحرير **النيغابورباليليه** يأتي النزول ، المحفوف بالمخاطر كالصعود : لان هدف المشروع كله هو تحريض الولادة ، أي ، على وجه التحديد ، نزول عسير . ها هو الشامان يحصي عالمه ويشجع جنده ، ولكنه مازال بحاجة الى بعض الامدادات : « فاتحي الطريق . » سادة الحيوانـات النقابة ، كالحيوان المدرع . ويجري حض النيغا على التوجه نحو الفوهة:

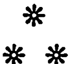
جسدك يرقد امامك ، في الارجوحة ؛
نسيجه الابيض ممدود ؛
نسيجه الابيض الداخلي يتحرك بلطف ؛
مريضتك ترقد امامك ، متوهمة أنها فقدت نظرها ؛
والى جسدها يعيدون روح حياتها ... (٤٣٠ ــ ٤٣٥) .

والفصل التالي غامض : يقال أن المريضة لم تشف بعد . والشامان ينطلق في الجبل مع أهالي القرية لجمع الاعشاب الطبية . ويكرر هجومه بشكل جديد : هذه المرة ، هو الذي يقلد القضيب ، ويدخل في « فتحة موو » ويتحرك فيه « مثل نوزوبان ، ... منظفا ومنشفـا الساحـة الخارجية . » (٤٥٣ ــ ٤٥٤) بيد أن استعمال المواد القابضة قد يوحي بحصول الولادة . وأخيرا ، نجد ، قبل رواية الاحتياطات المتخذة لتدارك هرب موو ، الموصوفة اعلاه . نداء موجها الى جمع من رماة السهام . وبما أن مهمتهم تشتمل على اثارة الغبار « لاظلام طريق موو ،» ولحراسة طرق موو كلها ، من منعطفات ومسالك مختصرة (٤٦٨) ، فان تدخلهم هو الآخر يتعلق بالخاتمة حتما .

---

(١٢) مصدر مذكور ، ص ٨٥ .

لعل الفصل السابق يرجع الى تقنية ثانية من تقنيات العلاج ، تقوم على معالجة الاعضاء وتجريع الادوية ؛ وقد يشكل ، بالعكس ، ملحقا بالرحلة الاولى ، تحت شكل مجازي ايضا ، اكثر بسطا في نسختنا . وهكذا ، نكون أمام هجومين شنا لاغاثة المريضة : الاول مؤيد بميتولوجيا نفسية ـ فيزيولوجية ، والآخر بميتولوجيا نفسية ـ اجتماعية مبين بالنداء الموجه الى اهالي القرية ، الذي بقي ، مع ذلك ، في خطوطه الاولى. على اية حال ، تنبغي الاشارة الى انتهاء النشيد بعد الولادة ، مثل بدايته قبل العلاج : أي رواية الاحداث السابقة واللاحقة بعناية . يتعلق الامر ، في الواقع ، ببناء مجموعة منهجية . فالعلاج لاينبغي ان يكون « سجين » طرق مدققة ضد ذبذبات موو فقط : ذلك انه قد يكون معرضا للخطر ، اذا لم يقدم ، حتى قبل امكان توقع نتائجه ، حلا للمريضة اي وضعا وجد فيه الابطال امكنتهم ودخلوا في نظام اصبح لايرف عليه اي خطر .



تقوم المعالجة ، اذا ، على تسهيل تصور وضع حدد في البداية بعبارات عاطفية : ومقبولة بالنسبة لروح الآلام التي يأبى الجسم احتمالها . إن عدم تطابق ميتولوجيا الشامان مع واقع موضوعي أمر بدون أهمية : ذلك أن المريضة تعتقد بها وتنتمي الى مجتمع يعتقد بها . كما أن الارواح الحامية والارواح الشريرة ، الوحوش الخارقة والحيوانات السحرية ، تشكل جزءا من منظومة متماسكة تؤسس المفهوم الاهلي عن الكون . والمريضة تسلم بها ، أو على الاصح لم تنكر حقيقتها قط . اما مالا تقبل به فهو آلام مشوشة واستبدادية ، تؤلف عنصرا غريبا على منظومتها ، ولكن الشامان ، بالتماس الاسطورة ، سيضعها من جديد في مجموعة يستقيم فيها كل شيء .

بعد أن فهمت المريضة ، فهي لاتقتصر على الاستسلام انها تشفى . على أن شيئا من ذلك لم يقع لمرضانا ، عندما فسر لهم سبب اضطراباتهم بافرازات أو جراثيم أو فيروسات . وقد نتهم بالتناقض لو قلنا أن سبب

ذلك يعود الى ان الجراثيم موجودة ، والوحوش غير موجودة . ومع ذلك، فالعلاقة بين الجرثوم والمرض واقعة خارج عقل المعالج ، فهي علاقة سبب بنتيجة ؛ فيما تقع العلاقة بين الوحش والمرض داخل هذا العقل بالذات ، سواء كان واعيا أو غير واع : فهي علاقة رمز بشيء معبر عنه بالرمز ، أو بمفردات علماء اللغة ، علاقة دال بمدلول . ان الشامان يقدم لمريضته لسانا ، قد يصلح للتعبير المباشر عن حالات غير مصاغة وتتعذر صياغتها على نحو آخر . والانتقال الى هذه العبارة الشفهية (التي تسمح ، في الوقت نفسه ، بعيش تجربة حالية بشكل منظم ومفهوم ، ولكنها ، بدون ذلك ، تجربة فوضوية وفائقة الوصف) هو الذي يسبب افلات العملية الفيزيولوجية ، اي اعادة تنظيم المتتالية ، التي ترهق المريضة ، في اتجاه ملائم .

في هذا الصدد ، تحتل المعالجة الشامانية مكانها في منتصف الطريق بين طبنا العضوي وعلوم المداواة النفسية كالتحليل النفسي . وتتأتى اصالتها من تطبيق طريقة قريبة جدا من هذه العلوم الاخيرة على اضطراب عضوي . كيف يتسنى ذلك ؟ ستسمح المقارنة المكثفة بين الشامانية والتحليل النفسي (بدون انطواء هذه المقارنة من جانبنا على أية نبة مجافية لهذا الاخير) بتوضيح هذه النقطة .

المقصود في الحالتين هو أن تستدرج الى الشعور نزاعات ومقاومات بقيت لاشعورية حتى ذلك الوقت ، نظرا لكبتها بقوى سيكولوجية أخرى، أو ــ في حالة الولادة ــ بسبب طبيعتها الخاصة ، التي ليست نفسية بل عضوية ، أو حتى مجرد آلية . وفي الحالتين ايضا ، تنحل النزاعات والمقاومات ، لابسبب المعرفة ، الحقيقية او المفترضة ، التي يكتسبها المريض بالتدريج ، بل لأن هذه المعرفة تيسر تجربة نوعية تتحقق النزاعات خلالها فيٍ نظام وعلى صعيد يتيحان حدوثها بحرية ويؤديان الى فك عقدتها. تسمى التجربة المعاشة ، في التحليل النفسي ، **ازالة العقد** . ومن المعلوم انها تشترط تدخل المحلل تدخلا غير محرض يظهر في نزاعات المريض

بواسطة آلية التحويل المزدوجة ، كبطل من لحم ودم من جهة ، وكشخص يستطيع المحلل ازاءه تجديد وضع ابتدائي بقـي فـي شكل غير مصـوغ وتوضيح هذا الوضع .

وهذه الخصائص جميعها يعثر عليها في المعالجة الشامانية . هنـا أيضا يتعلق الامر باثارة تجربة ، وفي نطاق انتظام هذه التجربة ، تنتظم آليات موضوعة خارج رقابة الفاعل انتظاما عفويا للافضاء الى عمل منظم والشامان يقوم بدور المحلـل النفسي المزدوج ذاتـه : فالـدور الاول – اصغاء من جانب المحلل النفسي وخطابة من جانب الشامان – يقيم علاقة مباشرة مع شعور المريض (وغير مباشرة مع لاشعوره) . وهـذا هو دور التعزيم بحصر المعنى . ولكن الشامـان لايفعـل سوى النطـق بالتعزيم : فهو بطله اذ أنه هو الذي يدخل في الاعضاء المهددة على راس كتيبة الارواح فوق الطبيعية ويحرر الروح الاسيرة . وبهـذا المعنـى ، يتجسد ، كالمحلل النفسي موضوع التحويل ، ليصبح ، بفضل التصـورات المحرضة في عقل المريض ، المحرك الاول الفعلي للنزاع الذي يختبره هذا الاخير في منتصف الطريق بين العالـم العضوي والعالـم النفسي . ان المريض المصاب بالعصاب النفسي يصفي اسطورة فردية ، عندما يقاوم محللا نفسيا حقيقيا ؛ والنفساء الاهليـة تتغلب علـى اضطراب عضوي حقيقي عندما تتقمص نفسية شامان بدل مكانه على نحو اسطوري .

إن التوازي ، اذا ، لايستبعد بعض الاختلافات . لن يكون في ذلك ما يدعو الى الدهشة ، اذا اولينا شيئا من الاهتمام للطابع ، النفسي في الحالة الاولى ، والعضوي في الحالة الثانية ، للاضطراب الذي يتعلق الامر بشفائه . في الواقع ، تبدو المعالجة الشامانية أنهـا معادل دقيـق للعلاج النفسي . ولكن مع قلب جميع الالفاظ يهدفان كلاهما الىتحريض تجربة ، ويتوصلان كلاهما الى ذلك باعادة تأليف اسطورة ينبغي علـى المريض أن يعيشها أو يعاود عيشها . ولكنها ، في الحالة الاولى ، اسطورة فردية يؤلفها المريض بمساعدة عناصر مستمدة من ماضيه ، وفي الحالة الثانية اسطورة اجتماعية ، يتلقاها المريض من الخارج ، ولاتطابق حالة

شخصية قديمة . ولتهيئة ازالة العقد التي تصبح عندئذ امتصاص العقد ، يصغي المحلل النفسي ، فيما يتكلم الشامان . واكثر من ذلك : عندما تنتظم التحويلات ، يحمل المريض المحلل النفسي على الكلام ، ناسبا اليه مشاعر ونوايا مفترضة ، بينما ، في التعزيم ، يتكلم الشامان لاجل مريضته . فهو يسألها ويضع على لسانها أجوبة تطابق تفسير حالتها التي ينبغي ان تقتنع بها .

شرد نظري ، ورقد على طريق موو بوكليب ؛

إن موو بوكليب هي التي جاءت الي . تريد اخذ روح حياتي ؛

موو نوريتي قدمت الي . انها تريد الاستيلاء على روح حياتي الى الابد ؛ الخ . (٩٧ ــ ١٠١) .

ومع ذلك فالشبه يصبح ايضا اكثر غرابة عند مقارنة طريقة الشامان ببعض علوم المداواة التي ظهرت حديثا والتي تنتسب الى التحليل النفسي . فكان ديزوال قد اشار ، في ابحاثه عن حلم اليقظة ، الى تعذر الوصول الى الاضطراب النفسي ــ المرضي الا بلغه الرموز . فهو ، اذا ، يتكلم الى مرضاه بالرموز ، ولكن هذه الرموز هي ايضا استعارات شفهية . وفي عمل احدث ، لم نكن على علم به عند مباشرة هذه الدراسة ، تذهب السيدة سيشهاي ابعد من ذلك (١٣) ، ويبدو لنا أن النتائج التي توصلت اليها في علاج حالة من حالات الفصام المستعصية على الشفاء ، تؤيد تماما الآراء السابقة عن علاقات التحليل النفسي والشامانية . لان السيدة سيشهاي لاحظت اصطدام الكلام ، مهما بلغت رمزيته ، بحاجز الشعور ايضا ، وعجزه عن بلوغ العقد النفسية الدفينة الا بواسطة افعال . وهكذا يترتب على المحلل النفسي ، من أجل حل عقدة الفطام ، أن يضطلع بوضع امومي يتحقق ، لا باعادة السلوك المطابق اعادة حرفية،

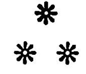
---

(١٣) سيشهاي ، الانجاز الرمزي ، ملحق رقم ١٢ بمجلة علم النفس وعلم النفس المقارن السويسرية) ، برن ، ١٩٤٧ .

وانما بفيض من الافعال المتقطعة التي يرمز كل منها الى عنصر اساسي من عناصر هذا الوضع : مثلا ، ملامسة وجه المريضة صدر المحلل النفسي . ان الشحنة الرمزية لمثل هذه الافعال تجعلها صالحة لتكوين لسان : في الحقيقة يتحادث الطبيب مع مريضه ، ليس بالكلام ، بل بعمليات حسية ، طقوس حقيقية تجتاز شاشة الشعور بدون مصادفة عقبات ، لتحمل رسالتها مباشرة الى اللاشعور .

اذا ، نعثر من جديد على مفهوم المعالجة باليد ، الذي كان قد بدا لنا اساسيا لفهم المعالجة الشامانية ، وانما نرى توسيع تعريفه التقليدي: لان ذلك عبارة عن معالجة الافكار حينا ، ومعالجة الاعضاء ، طورا ، على ان تتم المعالجة في الحالتين ، بواسطة رموز اي بواسطة معادل دلالي للدال ، تتعلق بنظام واقع يختلف عن هذا الاخير . ان اشارات السيدة سيشهاي تؤثر في العقل ، مثلما تسبب التصورات التي حرضها الشامان تغييرا في الوظائف العضوية للواضعة . العمل اوقف في بداية النشيد والانقاذ يقع في النهاية ، ونجاحات الولادة تنعكس على مراحل الاسطورة المتعاقبة : يجري دخول النيليغان الى المهبل ، في المرة الاولى، برتل هندي (٢٤١) ، صاعد ، وذلك بواسطة قبعات عجيبة تفتح الممر وتنيره . وعندما تحل العودة (التي تطابق المرحلة الثانية من الاسطورة ، وانما المرحلة الاولى من العملية الفيزيولوجية اذ ان الامر يتعلق بانزال الطفل)، ينتقل الانتباه نحو اقدامهم : ففي النص اشارة الى احذيتهم (٤٩٤ — ٤٩٦) . وعندما يجتاحون مقر موو ، يتحولون من رتل الى « اربعة فاربعة » (٣٨٨) ؛ وللخروج ثانية الى الهواء الطلق يمضون جميعا « في نسق » (٢٤٨) . لاريب في ان الهدف من تحول تفصيلات الاسطورة هو ايقاظ رد فعل عضوي ملائم ؛ ولكن المريضة تعجز عن تملكه بشكل تجربة، مالم يترافق بتقدم حقيقي للاتساع . ان الفعالية الرمزية هي التي تضمن انسجام التوازي بين الاسطورة والعمليات . وتشكل الاسطورة والعمليات

مزدوجة يعثر فيها دائما على ثنائية المريض والطبيب . ففي علاج الفصام يقوم الطبيب بالعمليات ، ويؤلف المريض اسطورته ، وفي المعالجة الشامانية يقدم الطبيب الاسطورة وينجز المريض العمليات .



قد يكون الشبه بين المنهجين اكثر احتمالا ايضا لو استطعنا التسليم، كما اقترح فرويد ، مرتين (١٤) ، بأن وصف بنية حالات الذهان والعصاب النفسي بعبارات نفسية ينبغي أن يزول ذات يوم أمام مفهوم فيزيولوجي، او حتى كيميائي ـ حيوي . ولعل هذا الاحتمال أقرب مما يبدو ، اذ أن الابحاث السويدية الحديثة (١٥) قد وضحت بعض الاختلافات الكيميائية بين خلايا الشخص العادي العصبية وخلايا المعتوه ، مستندة الى غنى كل من هذه الخلايا بتعدد النوى . وفي هذه الفرضية ، أو أية فرضية أخرى من الطراز ذاته ، قد تصبح المعالجة الشامانية والمعالجة بالتحليل النفسي متشابهتين تشابها دقيقا ؛ وقد يتعلق الامر في كل مرة بتحريض تحول عضوي ، يكمن اساسا في تنظيم بنيوي جديد ، باستدراج المريض الى عيش أسطورة ما على نحو مكثف ، مستمدة احيانا ومحدثة طورا ، وقد تكون بنيتها ، على مستوى النفسية اللاشعورية ، شبيهة بالبنية التي نود تحديد تكوينها على مستوى الجسم . لعل النجوع الرمزي يكمن ،على الاصح ، في هذه «الخاصة المحرضة» التي يملكها عدد من البنيات المتماثلة صوريا التي يمكن أن تنبني ، بمواد مختلفة، على مختلف مستويات الكائن الحي : عمليات عضوية ، ونفسية لاشعورية ، وفكر تأملي . ان الاستعارة الشعرية تقدم مثالا مألوفا على هذه الطريقة المحرضة ،غير ان استعمال المألوف لايسمح لها بتجاوز النفسي . وهكذا نتبين قيمة حدس رامبو الذي يقول بامكان صلاحه ايضا لتغيير العالم .

اتاحت لنا المقارنة مع التحليل النفسي توضيح بعض جوانب المعالجة

---

(١٤) في « مابعد مبدا اللذة » ، وفي المؤتمرات الجديدة ، ص ٧٩ ، وص ١٩٨ ، على النوالي من الطبعتين الانجليزيتين .

(١٥) دوكاسبرسن وهيدن ، في معهد كارولانسكا في ستوكهولم .

الشامانية . وبالعكس يتعذر الجزم بأن دراسة الشامانية لن تدعى ذات يوم الى ايضاح بعض نقاط نظرية فرويد التي ظلت غامضة . وتفكيرنا يتجه على نحو خاص الى مفهوم الاسطورة ومفهوم اللاشعور .

رأينا أن الاختلاف الوحيد بين المنهجين ، الذي قد يبقى بعد اكتشاف حامل فيزيولوجي لحالات العصاب النفسي ، قد يتعلق بأصل الاسطورة التي عثر عليها ، في الحالة الاولى ، ككنز شخصي ، واستمدت ، في الحالة الثانية ، من التقاليد الجماعية . في الواقع ، سيمتنع كثير من المحللين النفسيين عن التسليم بأن المجموعات النفسية التي تتجلى من جديد امام شعور المريض يمكن أن تؤلف أسطورة ، وسيقولون : انها احداث حقيقية، يمكن تأريخها أحيانا ، ويمكن التحقق من صحتها باستقصاء لدى الاقارب أو الخدم (١٦) . نحن لاننكر حقيقة الوقائع . ولكن يجدر التساؤل عما اذا كانت قيمة المعالجة الطبية تتعلق بطابع الحالات المستذكرة الحقيقي ، أو عما اذا كانت قدرة هذه الحالات على الصدمه الجرحية * لاتتأتى من أن الفاعل يجربها مباشرة ، في لحظة ظهورها . بشكل اسطورة معاشة .نقصد بذلك أن قدرة الصدمة الجرحية لحالة ما لا يمكن أن تنتج عن خصائصها الذاتية بل من قدرة بعض الاحداث ، التي تظهر في سياق نفسي ، وتاريخي واجتماعي ملائم ، على تحريض بلورة عاطفية تتم في قالب بنية موجودة قبلا . ان هذه البنيات ــ أو على الاصح قوانين البنيات ــ هي ، فيالحقيقة لازمة بما يتعلق بالحدث أو النادرة . تنتظم الحياة النفسية كلها والتجارب اللاحقة كلها ، لدى السيكوباتي ، تبعا لبنية نادرة أو مهيمنة ، تحت التأثير الحافز للاسطورة الابتدائية ؛ غير أن هذه البنية ، والبنيات الاخرى المنفية لديه الى مكان تابع ، يعثر عليها لدى الشخص السوي ، او البدائي او المتمدن . ولعلمجموعهذه البنيات يشكلمانسميه اللاشعور .وقد نشهد بذلك اضمحلال الاختلاف الاخير بين نظرية الشامانية ونظرية التحليل

---

(١٦) ماري بونابارت ، ملاحظات حول الاكتشاف التحليلي للمشهد الاولي في دراسة التحليل النفسي للطفل ، مجلد ١ ، نيويورك ، ١٩٤٥ .

* من الجرح .

النفسي . ان اللاشعور يتوقف عن كونه الملجأ الفائق الوصف للخصائص الفردية ، وامين تاريخ واحد يصنع من كل منا كائنا تتعذر الاستعاضة عنه . ويؤول الى لفظ ندل به على وظيفة : هي الوظيفة الرمزية ، وهي انسانية نوعيا ، وانما تمارس لدى الناس كافة حسب القوانين ذاتها ؛ وترجع في الواقع الى مجموعة هذه القوانين .

لو صح هذا المفهوم لوجبت اقامة تمييز بين اللاشعور وما تحت اللاشعور اوضح مما عودتنا السيكولوجية المعاصرة على القيام به . لان ماتحت الشعور، مستودع الذكريات والصور المجمعةفياثناء كل حياة(١٧)، يصبح جانبا بسيطاً من جوانب الذاكرة ؛ وفي الوقت الذي يؤكد فيه خلوده ، يستتبع قيوده ، اذ ان لفظ ماتحت الشعور يرتبط بعدم جاهزية الذكريات دائما ، على الرغم من حفظها . وبالعكس ، فاللاشعور خال دائما ، او ، على الاصح ، مختلف عن الصور كاختلاف المعدة عن الاطعمة التي تجتازها . وباعتباره جهاز وظيفة نوعية ، يقتصر على فرض قوانين بنيوية ، تستنفذ واقعه ، على عناصر غير واضحة تتأتى من مكان آخر : اندفاعات ، انفعالات ، تصورات ، ذكريات . اذا ، يمكن القول أن ماتحت الشعور هو المعجم الفردي الذي يكدس فيه كل منا مفردات تاريخه الشخصي . ولكن هذه المفردات لاتكتسب معنى ، بالنسبة لنا وللآخرين، الا في نطاق قيام اللاشعور بتنظيمها حسب قوانينه ، ويصنع منها ، على هذا النحو ، كلاما . وبما أن هذه القوانين واحدة في جميع المناسبات التي يمارس فيها نشاطه وبالنسبة لجميع الاشخاص ، فقد يتسنى بسهولة حل المسالة المطروحة في الفقرة السابقة . ان اهمية المفردات اقل من اهمية البنية . وأن يتم تكوين الاسطورة ثانية من قبل الشخص او تكون مستعارة من التقاليد ، فلا تستمد من أصلها الشخصي او الجماعي (اللذين تجري بينهما باستمرار تفسيرات ومبادلات) سوى مواد الصور التي تستخدمها ؛ ولكن البنية تبقى ذاتها ، وبها تتحقق الوظيفة الرمزية .

---

(١٧) ان هذا التعريف الذي تعرض كثيرا الى النقد يستعيد معنى ما بالتمييز الجذري بين ماتحت الشعور واللاشعور .

اضف أن هذه البنيات ليست واحدة بما يتعلق بجميع الناس وجميع المواد التي تنطبق عليها الوظيفة فحسب ، بل هي ايضا قليلة العدد ، وسنفهم سببتنوع عالم الرمزية الشديد بمضمونه ولماذا هو محدوددائما بقوانينه . ثمة لغات كثيرة ، بيد ان القوانين الفونـولوجية التي تصلـح لجميع اللغات قليلة جدا . لعل مجموعة القصص والاساطير المعروفة تحتل كتلة هائلة من المجلدات . بيد أنه يمكن اختصارها الى عدد قليل من النماذج البسيطة ، تستعمل ، وراء تنـوع الشخصيـات ، بعض الوظائف الاولية ، وتؤول المجموعات ، هذه الاساطير الشخصية ، الى بعض نماذج بسيطة ايضا ، قوالب تؤخذ منها الحالات المتعددة .

بما أن الشامان لايحلل مريضه تحليلا نفسيا ، يمكن الانتهاء الى أن البحث عن الزمن المفقود ، المعتبر في نظر بعضهـم مفتاح علـم المداواة بالتحليل النفسي ليس سوى أحد اوضاع منهج اكثر اصالـة (ولكنـه وضع لايمكن الاستهانة بقيمته ونتائجه) ، يجب تعيينه بدون استعادة أصل الاساطير الشخصي او الجماعـي . لان **الشكل** الاسطوري فـوق **مضمون** الحكاية . هذا ، على اية حال ، مايستفاد ، على مايبدو ، مـن نص محلي . بيد أن كل أسطورة هي ، من جهة أخرى ، بحث عن الزمن المفقود . اذا ، ان هذا الشكل الحديث للتقنية الشامانية ، الذي هـو التحليل النفسي ، يستمد صفاته الخاصة من واقعة عـدم وجود مكان في الحضارة الالية ، بالنسبة للزمن الاسطوري ، اكبر مما في الانسان نفسه . ومن هذه البنية ، يستطيع التحليل النفسي أن يفـوز بتأييد لصحته . ويأمل في تعميق اسسه النظرية وحسن فهم آليـة نجوعـه ، بمطابقة مناهجه واهدافه مع مناهج واهداف اسلافه العظام : الشامانيين والسحرة .

الفصل الحادي عشر

بنية الاسطورة (١)

« قد يقال أن العوالم الاسطورية صائرة الى السحق ، لكي تولد على انقاضها عوالم جديدة » .

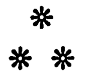
فرانز بواز ، مدخل الى جيمس تيت : تقاليد هنود نهر تومبسون في كولومبيا البريطانية مجموعة تقارير المجتمع الفولكلوري الامريكي ، ٦ (١٨٩٨) ، ص ١٨ .

يبدو ان الانتروبولوجيا قد انفصلت تدريجيا عن دراسة الوقائع الدينية ، منذ عشرين سنة تقريبا ، وعلى الرغم من بعض المحاولات المتفرقة . وقد انتهز الفرصة هواة من اصول مختلفة فاكتسحوا ميدان الاتنولوجيا الدينية . ان العابهم الساذجة تدور على الارض التي بورناها، كما ان اسرافاتهم تنضم الى تقصيرنا لتعرض مستقبل دراساتنا الى الخطر .

---

(١) عن المقال الاصلي : الدراسة البنيوية للاسطورة ، مجلة الفولكلور الامريكي ، مجلد ٧٨ ، ع ٢٧٠ ، تشرين الاول ـ كانون الاول ١٩٥٥ ، ص ٤٢٨ ـ ٤٤٤ ، وقد ترجم مع بعض الاضافات والتعديلات .

فما هو منشأ هذا الوضع ؟ لقد وجه مؤسسو الاتنولوجيا الدينية : تايلر وفرازر ودوركهايم انتباههم دائما الى المسائل السيكولوجية ؛ ولكن بما انهم لم يكونوا علماء نفس ممتهنين ، لم يستطيعوا متابعة مجرى تطور الافكار النفسية السريع أو حتى مجرد توقع هذا التطور . وسرعان ماأصبحت تفسيراتهم قديمة شأنها في ذلك شأن المصادرات النفسية التي تنطوي عليها . بيد اننا نعترف لهم بفضل فهم تعلق مسائل الاتنولوجيا الدينية بعلم نفس تعقلي . وعلى أثر هوكار ـ الذي ابدى الملاحظة في بداية كتاب طبع مؤخرا بعد موت مؤلفه ـ سنأسف لان علم النفس المعاصر اهمل ، غالبا ، الظاهرات العقلية ، مفضلا عليها دراسة الحياة الانفعالية: « هكذا ، كان يضاف الى العيوب الملازمة للمدرسة النفسية . . . خطأ الاعتقاد بامكان تولد الافكار الواضحة من هيجانات مختلطة . » (٢) ربما كان سينبغي توسيع اطر منطقنا بحيث يشمل عمليات عقلية ، مختلفة عن عملياتنا في الظاهر ، ولكنها عقلية بالطريقة ذاتها . وعوضا عن ذلك ، جرت محاولة لتقليصها الى مشاعر لاشكل لها ولايمكن ان يعبر عنها . وقد بدت هذه الطريقة المعروفة باسم علم الظاهرات الديني عقيمة ومملة في أكثر الاحيان .



ان الميتولوجيا هي اكثر فصول الاتنولوجيا الدينية معاناة من هذا الوضع . يمكن بلاريب ذكر اعمال دوميزيل العظيمة ودراسات غريغوار. ولكن هذه الابحاث لاتنتمي انتماء خاصا الى الاتنولوجيا . لقد استمرت هذه الاخيرة ، كشأنها قبل خمسين سنة ، ترضى بالفوضى . وتجددت التفسيرات القديمة : احلام الشعور الجماعي ، وتمجيد شخصيات تاريخية أو العكس . ان الاساطير ، مهما تنوعت طريقة بحثها ، تبدو أنها تؤول كلها الى لعب مجاني أو الى شكل بدائي من التأمل الفلسفي .

لكي نفهم ماهية أسطورة ، أفلا يحق لنا ، اذا ، سوى الاختيار

---

(٢) آ. م. هوكار ، الاصول الاجتماعية ، لندن ، ١٩٥٤ ، ص ٧ .

بين الاسعاف والسفسطة ؟ يزعم بعضهم أن كل مجتمع يعبر في أساطيره عن المشاعر الاساسية كالحب والحقد والانتقام ، المشتركة بين البشرية باسرها . ويزعم بعضهم الآخر ان الاساطير تؤلف محاولات في شرح الظاهرات التي يشق فهمها : فلكية او رصدية ، الخ. ولكن المجتمعات ليست جامدة أمام التفسيرات الوضعية ، حتى عندما تتبنى منها بعض التفسيرات الكاذبة ، فلماذا تفضل عليها فجأة طرق تفكير بهذا القدر من الغموض والتعقيد ؟ أضف ان المحللين النفسيين ، وبعض الاتنولوجيين، يريدون الاستعاضة عن التفسيرات الكونية والطبيعية بتفسيرات أخرى مقتبسة من علم الاجتماع وعلم النفس . . ولكن الامور تصبح عندئذ في غاية السهولة . فان يفسح نظام اسطوري مكانا هاما لشخص معين ، لنقل جدة ميالة للايذاء ، فسيفسر ذلك بأن الجدات ، في هذا المجتمع ، يتخذن موقفا معاديا من احفادهن ؛ وستعتبر الميتولوجيا صورة للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية . واذا تعارضت المراقبة والنظرية ، فسيلمح حالا بأن موضوع الاساطير الخاص هو تقديم تحويلة لمشاعر حقيقية ولكنها مكبوتة . مهما يكن الوضع الحقيقي ، فان الجدل الذي يفوز دائما سيجد وسيلة التوصل الى الدلالة .

لنعترف ، بالاحرى ، بأن دراسة الاساطير تقودنا الى مشاهدات متناقضة . ان كل شيء يمكن أن يحدث في الاسطورة ؛ ويبدو أن تتابع الاحداث فيها لايخضع لاية قاعدة من قواعد المنطق أو الاستمرار . كل ذات يمكن ان يحمل عليها اي شيء ، وكل علاقة يمكن تصورها هي محتملة . بيد ان الاساطير ، الكيفية في الظاهر ، تتكرر بالخصائص ذاتها احيانا ، في مناطق مختلفة من العالم . ومن هنا هذه المسألة : اذا كان محتوى الاسطورة جائزا بكامله ، فكيف نعلل تشابه الاساطير الى هذا الحد في أرجاء المعمورة ؟ ان ادراك هذا التناقض الاساسي ، الذي يتعلق بطبيعة الاسطورة ، هو وحده الذي يمكن أن يبعث فينا الامل في حله . في الواقع ، ان هذا التناقض شبيه بذاك الذي اكتشفه الفلاسفة الاوائل الذين اهتموا باللغة ، وقد وجب اولا الغاء هذه الفرضية ، لاتاحة تكون

علم اللغة كعلم . كان الفلاسفة القدماء يتأملون في اللغة مثلما نتأمل دائما بالميتولوجيا . وكانوا يلاحظون ان كل لغة تشتمل على مجموعات أصوات تطابق معان محددة ، ويحاولون فهم الضرورة الداخلية التي توحد هذه المعاني وهذه **الاصوات** . وكانت محاولة بلا جدوى ، نظرا للعثور على الاصوات ذاتها في لغات أخرى ، وانما مرتبطة بمعان مختلفة . ولذلك بقي التناقض بلاحل ، الى ان لوحظ ان وظيفة اللغة الدلالية لاترتبط بالاصوات نفسها ارتباطا مباشرا ، بل بطريقة تركيب هذه الاصوات فيما بينها .

ثمة نظريات حديثة عديدة في الميتولوجيا تنشأ عن غموض مماثل . ففي رأي يونغ ، قد تكون بعض الدلالات الدقيقة مرتبطة ببعض المواضيع الميتولوجية التي يسميها نماذج اولى . وهو بذلك يتبع اسلوب محاكمة فلاسفة اللغة ، الذين اقتنعوا (٣) زمنا طويلا بوجود صلة طبيعية بين مختلف الاصوات وهذا المعنى أو ذاك : من ذلك استخدام الحروف شبه اللينة للتذكير بحالة المادة المطابقة ، واختيار الحروف اللينة المفتوحة لتكوين اسماء الاشياء الكبيرة او الجسيمة أو الثقيلة او الصوتية ، الخ. لاريب في أن مبدأ الطابع الجزافي للعلامات اللغوية ، الذي وضعه سوسور بحاجة الى مراجعة وتصحيح (٤) ؛ بيد ان علماء اللغة سيقرون بأنه حدد ، من الناحية التاريخية ، مرحلة ضرورية للتفكير اللغوي .

لاتكفي دعوة عالم الميتولوجيا لان يقارن الحالة الغامضة التي هي حالته بحالة اللغوي في العصر ماقبل العلمي . اذ لوتمسكنا بذلك لجازفنا كثيرا بالوقوع في صعوبة اخرى . ذلك أن مقارنة الاسطورة باللغة لاتحل شيئا : فالاسطورة تشكل جزءا لايتجزأ من اللغة ؛ نعرفها بالكلام وتتعلق بالكلام .

---

(٣) مازالت هذه الفرضية تجد بعض المؤيدين : مثل ر. آ. باجيت ، اصل اللسان مجلة تاريخ العالم ، ١ ، ع ٢ ، اليونيسكو ، ١٩٥٣ .

(٤) انظر بنفينست ، طبيعة الرمز اللغوي ، الاعمال اللغوية ، ١ ، ع ١ ، والفصل الخامس من هذا الكتاب .

لو اردنا تحليل خصائص الفكر الاسطوري النوعية ، لوجب علينا ، اذا ، أن نبرهن على ان الاسطورة موجودة ، في آن واحد ، في اللسان وفيما وراء اللسان . وهذه الصعوبة الجديدة ليست ، هي الاخرى ، غريبة على العالم اللغوي : افلا يضم اللسان نفسه مستويات مختلفة ؟ عندما ميز سوسور بين **اللغة** و **الكلام** ، اثبت ان اللغة تعرض جانبين متكاملين : الاول بنيوي والثاني احصائي ؛ فاللغة تنتمي الى مجال زمن قابل للارتداد ؛ والكلام الى مجال زمن غير قابل للارتداد . واذا امكن قبل ذلك عزل هذين المستويين في اللغة فلا شيء يستبعد امكان تحديد مستوى ثالث .

تم التمييز بين **اللغة** و **الكلام** بواسطة انظمة زمنية يرجعان اليها كلاهما . وعليه فالاسطورة تتحدد ايضا بواسطة نظام زمني ، ينسق خصائصهما . تستند الاسطورة دائما الى احداث ماضية : « قبل خلق العالم ، » او « خلال العصور الاولى ، » أو ، على أية حال « قبل وقت طويل . » الا ان القيمة الذاتية المنسوبة الى الاسطورة تنجم عن أن هذه الاحداث ، المفروض انها حدثت في لحظة من الزمن ، تؤلف ايضا بنية دائمة . وهذه البنية تتعلق، في آن واحد، بالماضي والحاضر والمستقبل. وستساعد المقارنة على توضيح هذه الازدواجية الاساسية . لاشيء يشبه الفكر الاسطوري اكثر من الايديولوجية السياسية . وربما حلت ، في مجتمعاتنا المعاصرة ، محل هذا الفكر فقط . وعليه ، ما الذي يفعله المؤرخ عندما يذكر بالثورة الفرنسية ؟ انه يرجع الى سلسلة من الاحداث الماضية ، التي مازالت نتائجها ماثلة في الذهن من خلال سلسلة غير قابلة للارتداد من الاحداث المتوسطة . غير أن الثورة الفرنسية ، في نظر الرجل السياسي ونظر من يصغون اليه ، واقع من نوع آخر ؛ سلسلة من الاحداث الماضية . وانما . ايضا وهم يتجلى بنجوع دائم ، يتيح تفسير البنية الاجتماعية لفرنسا المعاصرة ، والعداءات التي تظهر فيها ، ويسمح باستشفاف ملامح التطور المقبل . هكذا يعبر ميشليه عن افكاره ، وهو مفكر سياسي ومؤرخ معا ، : « في ذلك اليوم ، كان كل شيء ممكنا . . .

كان المستقبل حاضرا ... أي مـا من زمـن بعد الآن ، ومضـة مـن الخلود . » (٥) هذه البنية المزدوجة ، التاريخية وغير التاريخية معا ، تفسر امكان تعلق الاسطورة ، في آن واحـد ، بمجال **الكلام** (وامكـان تحليلها بهذه الصفة) ومجال **اللغة** (التي صيغت فيها) عارضة ، فـي الوقت نفسه ، على مستوى ثالث ، ذات طابع الشيء المطلق . كما يملك هذا المستوى الثالث طبيعة لغوية ولكنه متميز ، مع ذلك ، من المستويين الآخرين .

افتح هنا معترضة صغيرة لكي أوضح ، بملاحظة ، الاصالة التـي تبديها الاسطورة بالنسبة الى جميع الوقائع اللغوية الاخرى . يتسنى تعريف الاسطورة على انها نمط من انماط القول الذي تميل فيه قيمة الصيغة traduttore , traditore (المترجم . خائن) الى الصفر عمليا . وفي هذا الصدد ، يكون مكان الاسطورة ، على صعيد وسائل التعبير اللغوية ، في مقابل الشعر ، مهما قيل لمقاربتهما . فالشعر شكل من اشكال اللسان ، يجد المترجم مشقة كبيرة في نقله الى لغة اجنبية ، ولاتخلو أية ترجمة شعرية من تشوهات متعددة . وبالعكس ، تستمر قيمة الاسطورة كاسطورة . على الرغم من الترجمة الرديئة . والقارىء اينما كان ، يدركها كاسطورة ، مهما كان جاهلا بلغة وثقافة الشعب الذي تلقيناها منه . فجوهر الاسطورة لايكمن في الاسلوب او طريقة السرد أو النحو ، بل في الحكاية التي رويت فيها . الاسطورة لسان ، بل لسان ، يعمل على مستوى رفيع جدا ، يتوصل المعنى فيه الى **الانفصال** عـن الاساس اللغوي التي بدأت سيرها منه .

لقد توصلنا الى ثلاث نتائج مؤقتة نوجزها فيما يلي : ١ ــ اذا كانت الاساطير تنطوي على معنى ، فلايمكن أن يتعلق هذا المعنى بعناصر معزولة

---

(٥) ميشليه ، تاريخ الثورة الفرنسية . والاستشهاد مقتبس عن موريس مرلو ــ بونتي ، مغامرات الجدل ، باريس ، ١٩٥٥ ، ص ٢٧٣ .

تدخل في تكوينها ، بل بطريقة تنسيق هذه العناصر . ٢ ـ ان الاسطورة تتعلق بنظام اللسان ، وتشكل جزءا لايتجزأ منه ؛ الا ان اللسان ، كما هو مستعمل في الاسطورة ، يظهر بعض الخصائص النوعية . ٣ ـ لايمكن البحث عن هذه الخصائص الا فوق مستوى العبارة اللغوية المعتاد ؛ بعبارة أخرى ، ان هذه الخصائص ذات طبيعة اعقد من تلك التي تصادف في عبارة لغوية من طراز غير معين .

لو سلم لنا بهذه النقاط الثلاث ، وان بمثابة فرضيات عمل ، لتلت نتيجتان هامتان جدا : ١ ـ ان الاسطورة ، ككل كائن لغوي ، مكونة من وحدات مؤلفة ؛ ٢ ـ وهذه الوحدات المؤلفة تستتبع وجود الوحدات التي تتدخل عادة في بنية اللغة ، أي الوحدات الصوتية والوحدات الصرفية والوحدات الدلالية . غير ان هذه الوحدات المؤلفة ، هي ، بالنسبة الى الوحدات الدلالية ، مثل هذه الاخيرة ، ، بالنسبة للوحدات الصرفية ، ومثل الوحدات الصرفية بالنسبة الى الوحدات الصوتية . ان كل شكل يختلف عن سابقه بدرجة اعلى من التعقيد . ولهذا السبب ، سنسمي العناصر التي تتعلق تعلقا خاصا بالاسطورة (والتي هي اكثر العناصر تعقيدا) : الوحدات المؤلفة الكبيرة .

فما هو السبيل للتعرف على هذه الوحدات المؤلفة الكبيرة او الوحدات الاسطورية ؟ نحن نعلم انها ليست شبيهة بالوحدات الصوتية ولا بالوحدات الصرفية ولا بالوحدات الدلالية ، وانما تقع على مستوى ارفع : فلولا ذلك لما تميزت الاسطورة من أي شكل من أشكال القول . اذا، يجب البحث عنها على مستوى الجملة . وسيقوم عملنا ، في مرحلة البحث التمهيدية ، على المقاربات والتجارب والاخطاء ، مهتدين بالمبادىء المستخدمة كأساس للتحليل البنيوي في جميع اشكاله : تناسق التفسير؛ وحدة الحل ؛ امكان تكوين المجموعة بدءا من جزء ، وامكان توقع التطورات اللاحقة بدءا من المعطيات الحاضرة .

استخدمنا حتى الآن التقنية التالية : تحلل كل اسطورة تحليلا

مستقلا ، مع محاولة التعبير عن تتابع الاحداث باقصر الجمل الممكنة . ثم تدون كل جملة على بطاقة تحمل رقما يطابق مكانهـا في الحكايـة . يلاحظ عندئذ ان كل بطاقة تتألف من تخصيص محمول لموضوع . بعبارة اخرى ، كل وحدة مؤلفة كبيرة لها طبيعة **علاقة** .

إن هذا التعريف غير شاف لسببين . اولا ، ان علماء اللغة البنيويين يعرفون جيدا أن جميع الوحدات المؤلفة ، على اي مستوى تعزل فيه ، تتألف من علاقات . فما هو الفرق . اذا . بين الوحدات **الكبرى** والوحدات الاخرى ؟ ثانيا ، ان الطريقة المعروضة تقع دائما داخل زمن غير قابـل للارتداد ، نظرا لترقيم البطاقات حسب سياق الحكاية . اذا ، ان الطابع النوعي الذي تعرفنا عليه في الزمن الاسطوري ـ طبيعته المزدوجة القابلة للارتداد وغير القابلة للارتداد في آن واحد ، التزامنيـة والتزمنية ـ يبقى بدون تعليل .

تقود هذه الملاحظات الى فرضية جديدة تضعنا في قلب المسألة . في الواقع نحن نفترض أن الوحدات المؤلفة الحقيقية للاسطورة ليست هي العلاقات المنعزلة بل **رزم علاقات** ، وان الوحدات المؤلفة لاتكتسب وظيفة دالة الا بشكل تركيبات هـذه الرزم . فالعلاقات التي تنشأ عن رزمـة واحدة قد تظهر في مدد ، متباعدة ، من زاوية التزمن ، ولكن لو توصلنا الى اعادتها الى زمرتها « الطبيعية » لنجحنا في تنظيم الاسطورة بمقتضى منظومة احالة زمنية لطراز جديد يلبي مقتضيات فرضية الانطلاق . ان هذه المنظومة، في الواقع، ذات بعدين : تزمني وتزامني معا، وبذلك تضم الخصائص المميزة « للغة » والخصائص المميزة « للكلام » . وستساعد مقارنتان على فهم افكارنا . لنتخيل مجيء بعض علماء الآثار الى الارض من كوكب آخر بعد زوال الحياة البشرية عن سطحها ، وتنقيبهم في موقع احدى مكتباتنا العامة . ان هؤلاء العلماء يجهلون كل شيء عن كتابتنا ، ولكنهم يحاولون حل رموزها ، الامر الذي يفترض العلم ، قبل ذلك ، بأن الابجدية المطبوعة تقرأ من اليسار الى اليمين ومن الاعلى الى الاسفل. ومع ذلك سيتعذر حل رموز فئة من الجمل المؤلفة بهذه الطريقة. تلكهي

تأليفات الجوقة الموسيقية المحفوظة في قسم علم الموسيقى . لاريب في انهم سينكبون على قراءة المدرجات الموسيقية الواحد تلو الاخر ، مبتدئين من اعلى الصفحة بالتسلسل ، ثم سيلاحظون تكرار بعض مجموعات العلامات الموسيقية في فواصل ، بطريقة مماثلة أو جزئية ، وبعض أوجه الشبه بين عدد من التعرجات اللحنية البعيدة في الظاهر عن بعضها بعضا . وربما سيتساءلون عندئذ ، عما اذا كان لايترتب أن تعالج هذه التعرجات كعناصر يجب فهم كل منها فهما اجماليا وذلك بدلا من معالجتها في نسق متتابع . ويكونون قد اكتشفوا عندئذ مبدأ مانسميه الهارموني (أنسجام الايقاع) : ليس لتوليفة الجوقة الموسيقية من معنى الا اذا قرئت على نحو تزمني حسب محور اول (صفحة بعد صفحة ، من اليسار الى اليمين) ، وعلى نحو تزامني ، في الوقت نفسه ، حسب المحور الآخر من الاعلى الى الاسفل . بعبارة اخرى ، ان جميع العلامات الموسيقية الموضوعة على سطر واحد تشكل وحدة مؤلفة كبيرة ، رزمة من العلاقات .

اما المقارنة الاخرى فهي اقل اختلافا مما يبدو . لنفترض مراقبا يجهل كل شيء عن ورق اللعب ، ويصغي الى عرافة خلال فترة طويلة . يرى الزبن ويصنفهم ويحزر أعمارهم التقريبية وجنسهم ومظاهرهم ، وأوضاعهم الاجتماعية ، الخ ، الى حد ما مثلما يعرف الاتنوغرافي شيئا ما عن المجتمعات التي يدرس اساطيرها . وسيصغي هذا المراقب الى الاستشارات وحتى سيسجلها على شريط ليتمكن من دراستها ومقارنتها على مهل ، تماما كما نفعل مع مخبرينا الاهليين . عندما يكون المراقب على درجة كافية من الموهبة ويجمع وثائق كافية ، سيتمكن ، على مايبدو ، من اعادة تكوين بنية اللعبة المستخدمة وتأليفها ، اي عدد الاوراق — ٣٢ او ٥٢ — موزعة في اربع فئات متشابهة مشكلة الوحدات المؤلفة ذاتها (الاوراق) مع خاصة فرقية واحدة ، هي اللون .

لقد حان الوقت لتوضيح الطريقة عن قرب . نأخذ مثالا ، اسطورة اوديب الشائعة ، الامر الذي يعفينا من سردها . مع ان هذا المثال لايتلاءم جيدا مع البرهنة . وصلت الينا اسطورة اوديب في نصوص مجزأة ومتأخرة ، هي عبارة عن تغييرات ادبية ، اوحى بها هم جمالي او اخلاقي اكثر مما أوحى بها التقليد الديني او العادة الطقوسية ، على فرض وجود مثل هذه الاحتياطات بصددها . بيد ان الامر بالنسبة لنا ، لايتعلق بتفسير اسطورة اوديب بطريقة محتملة ، وبالاحرى لايتعلق بتفسيرها تفسيرا مقبولا من الاختصاصي . نريد ببساطة أن نوضح بهذه الوسيلة ــ وبدون أن نستخلص منها أية نتيجة فيما يخص الاسطورة ــ تقنية معينة لايصح استخدامها ، على الارجح ، في هذه الحالة الخاصة ، بسبب الشكوك المذكورة آنفا . اذا ، ينبغي فهم « البرهنة » ، لا بالمعنى الذي يعطيه العالم لهذه اللفظة ، بل بالمعنى الذي يعطيه لها البائع الجوال ، في الاكثر : ليس الحصول على نتيجة ، بل تفسير سير عمل الآلة الصغيرة التي يحاول بيعها الى المتسكعين ، تفسيرا سريعا .

ستعالج الاسطورة على غرار توليفة جوقة موسيقية ، كتبها هاو منحرف ، مدرجا بعد مدرج ، بشكل سلسلة لحنية مستمرة ، يحاول ردها الى ترتيبها الابتدائي . شأننا في ذلك الى حد ما كما لو عرض علينا بعضهم سلسلة اعداد كاملة من طراز : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١ ، ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ، ١ ، ٢ ، ٥ ، ٧ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ، وطلبوا الينا جمع كل الارقام ١ والارقام ٢ ، والارقام ٣ ، الخ. ، بشكل جدول:

١	٢		٤			٧	٨
	٢	٣	٤		٦		٨
١			٤	٥		٧	٨
١	٢			٥		٧	
		٣	٤	٥	٦		٨

كذلك سنعالج اسطورة اوديب ، فسنجرب بالتتابع مختلف ترتيبات الوحدات الاسطورية الكبيرة الى أن نصادف منها واحدا يلبي الشروط

المعدة في ص ٢٤٩ . لنفترض كيفيا تمثيل هذا الترتيب في الجدول التالي (مع العلم ، مرة اخرى ، بأننا لانقصد فرضه أو حتى اقتراحه على الاختصاصيين في الميتولوجيا الاتباعية ، الذين يودون تعديله حتما ، هذا اذا لم يرفضوه) .

كادموس يبحث عن اخته اوروبا التي خطفها زيوس			
		كادموس يقتل التنين	
	السبارتوي يبيدون بعضهم بعضا		
			لابداكوس (والد لايوس) = «اعرج»(؟)
			لايوس (والد اوديب)= « أيسر » (؟)
	اوديب يقتل والده لايوس		
		اوديب يدمرالسفنكس	
اوديب يتزوج امه جوكاست			اوديب = « قدم متورمة » (؟)
	ايتيوكل يقتل اخاه بولينيس		
انتيغون تدفن اخاها، بولينيس منتهكة التحريم			

هكذا ، نكون أمام أربعة اعمدة ، يضم كل منها عدة علاقات تنتمي الى « رزمة » واحدة . فلو طلب الينا أن نروي الاسطورة ، لصرفنا النظر عن هذا الترتيب في اعمدة ولقرانا الاسطر من اليمين الى اليسار ومن الاعلى الى الاسفل . ولكن ، ما ان يتعلق الامر بفهم الاسطورة ، حتى يفقد نصف الترتيب التزمني (من الاعلى الى الاسفل) قيمته الوظيفية وتتم « القراءة » من اليمين الى اليسار ، عمودا بعد آخر ، باعتباره كلا .

ان جميع العلاقات المجموعة في عمود واحد ، تعرض ، بالفرض ، سمة مشتركة يتعلق الامر باستنتاجها . هكذا حوادث العمود الاول الى اليمين ، التي تتعلق باقرباء العصبة الذين قد تعتبر علاقات قرباهم

مبالغا فيها : فهؤلاء الاقرباء يشكلون موضوع معالجة اكثر مودة مماتجيزه القواعد الاجتماعية . لنسلم اذا ان السمة المشتركة للعمود الاول تكمن في **علاقات قرابة مبالغ فيتقديرها** . ويبدو في الحالان العمود الثانييعبر عن العلاقة ذاتها ، وانما مسبوقة بالاشارة المعاكسة : **علاقات قرابة مقدرة باقل من الحقيقة او منقوصــة** . اما العمود الثالث فيتعلــق بالوحوش وتدميرها . وأما العمود الرابع ، فيتطلب بعض الايضاحات . لقد لوحظ غالبا أن معنىاسماء العلم فيسلالة اوديب ينطوي على الافتراض. ولكن، قلما يعيره اللغويون اهمية ، اذ أن معنى لفظة ، وفق الاستعمال ، لايمكن تحديده الا بوضعه من جديد في القرائن التي تأكد فيها . وعليه ، فـان اسماء العلم تقع ، بالتعريف ، خارج القرينة . لعل طريقتنا تساعد على تخفيف الصعوبة ، اذ أنها تميد تنظيم الاسطورة بحيث تتكون نفسها كقرينة . ليس المعنى الاحتمالي لكل اسم منفرد هو الذي يعرض قيمة هامة بعد الان ، بل الطابع المشترك بين الاسماء الثلاثة : اي اشتمالها على معاني افتراضية ، تثير جميعها **صعوبة السلوك المستقيم** .

قبل أن نمضي بعيدا . لنتساءل عن العلاقة بين عمودي اليسار . يتعلق العمود الثالث ببعض الوحوش : أولا ، التنين ، هــذا الوحش الجهنمي الذي يجب القضاء عليه ليتمكن الناس من العيش على الارض، ثم السفنكس . الذي يحاول ، بواسطة الغاز تتناول طبيعة الانسان ايضا انتزاع مياه ضحاياه البشرية . اذا ، ان اللفظ الثاني نسـخة عن الاول ، الذي يرجع الى **موطن الانسان الاصلي** . ونظرا لهزيمة الوحشين ، فـي النهاية ، على أيدي الناس يمكن القول ان السمة المشتركة للعمود الثالث تكمن في رفض **موطن الانسان الاصلي** (٦) .

---

(٦) بدون نية الدخول في مناقشة مع الاختصاصيين ، قد تكون من جانبنا مغرورة وبدون موضوع ، نظرا لاتخاذ اسطورة اوديب هنا كمثال عولج بصورة كيفية ، نقول ان الطابع الجهنمي المنسوب الى السفنكس قد يدعو الى الدهشة ، ونستند الى شهادة السيدة ماري دلكور : « كانوا في الاساطير القديمة يولدون من الارض حتما . » (اوديب أو اسطورة الغازي ، ليبج ، ١٩٤٤ ، ص ١٠٨) مهما ابتعدت طريقتنا عن طريقة ديلكور

إن هذه الفرضيات تساعد على فهم معنى العمود الرابع . ففي الميتولوجيا ، يكثر تصوير الناس ، المولودين من الارض ، كعاجزين عن المشي ، في لحظة الظهور ، أو متعثرين في السير . وهكذا فان الكائنات الجهنمية لدى البويبلو ، مثل شوميكولي ، أو مونيغوو (٧) ، الذي يشارك في النشوء ، هما اعرجان (في النص : « رجل ـ مضرجة بالدم »، « رجل ـ مجروحة » ، « رجل ـ رخوة ») . وترد الملاحظة ذاتهابالنسبة لكوسكيمو ميتولوجيا كواكيوتل : بعد أن ابتلعهم الوحش الجهنمي تسياكيش ، يصعدون الى سطح الارض ، مترنحين الى الامام أو الى الجانب . » اذا ، قد تكون سمة العمود الرابع المشتركة **استمرار موطن البشر الاصلي** . وقد ينتج عن ذلك أن علاقة العمود الرابع بالعمود الثالث ، هي ذات علاقة العمود الاول بالعمود الثاني . وقد تم التغلب

(وكذلك ستكون النتائج فيما لو كنا اهلا لمعالجة اساس المسألة) فانها ، على مايبدو لنا، متنت بصورة شافية ، صفة السفنكس في التقاليد القديمة : وحش انثى ، تهاجم الشباب وتغتصبهم ، بعبارة اخرى ، تشخيص لكائن مؤنث مع عكس الاشارة ، مما يفسر وجود الرجل والمراة دائما ، في مجموعة الايقونات والصور التي جمعتها ديلكور ، بوضع « سماء / أرض » معكوس .

لقد اخترنا اسطورة اوديب كمثال أول ، بسبب التماثلات البارزة التي تبدو موجودة بين بعض جوانب الفكر اليوناني القديم وفكر هنود بويبلو الذين اقتبسنا منهم الامثلة التالية . وسيلاحظ بهذا الصدد أن شخصية السفنكس ، مثلما جددتها السيدة دلكور، لتطابق مع شخصيتين من الميتولوجيا الامريكية الشمالية ، لاتشكلان بلاريب سوى واحدة). يتعلق الامر ، من جهة بـ « الساحرة العجوز » القبيحة التي تطرح ، بمظهرها ، لغزا على البطل الشاب : اذا فك رموز اللغز فسيجد في سريرها عند الاستيقاظ صبية متألقة توصله الى السلطنة . ويذكر السفنكس من جهة أخرى بالمراة الشابة التي تخلى عنها الهوبي في وقت الوضع ، في اثناء هجرة شاقة ، وتتيه بعد ذلك في الصحراء ، والدة الحيوانات وحاميتها من الصيادين . فاذا صادفها شخص ، بثيابها المخضبة بالدم ، « يستبد به الذعر لدرجة يحس معها بانتشار » تستفيد منه لاغتصابه ، معوضة اياه بفوز عظيم في الصيد .

(٧) وليس مازاورو ، كما جاء في النص الانجليزي من هذه الدراسة ، نتيجة خطأ مطبعي .

على تعذر ربط مجموعات علاقات (أو بالاحرى الاستعاضة عنه) بالجزم باتحاد علاقتين متناقضتين فيما بينهما في نطاق كون كل منهما ،كالاخرى، متناقضة مع ذاتها . ان هذه الطريقة في صياغة بنية الفكر الاسطوري لاتنطوي بعد الا على قيمة تقريبية . وهي تكفي الآن .

ماالذي تعنيه ، اذا ، اسطورة اوديب المؤولة اعلاه « على الطريقة الامريكية » ؟ قد تعبر عن تعذر انتقال مجتمع يجاهـر بعقيدة موطـن الانسـان الاصلي (هكـذا بوزانياس ٨ ، ٢٩ ، ٤ : النبات هـو نمـوذج الانسـان) من هذه النظرية الى الاعتراف بولادة كل منا بالفعل من اقتران رجل وامرأة . العقبة منيعة . بيد أن اسطورة أوديب تقدم نوعـا مـن اداة منطقية تتيح القاء جسر بين المسألة الابتدائية ـ هل نولد من واحد، أو من اثنين ؟ ـ والمسألة المشتقة التي تتسنى صياغتها تقريبـا هكذا : الشخص ذاته هل يولد من ذاته ، أو من شخص آخر ؟ وبهذه الطريقة، تبرز علاقة متبادلة : ان المبالغة في تقدير قرابة الدم هو بالنسبة الـى بخس قيمة هذه القرابة ، كالجهد المبذول للتخلص من موطن الانسان الاصلي بالنسبة الى استحالة النجاح في هذا التخلص . ان التجربـة تستطيع تكذيب النظرية ، ولكن الحياة الاجتماعية تثبت علم الكونيات ، بالقدر الذي يكشفان فيه عن البنية المتناقضة ذاتها . اذا ، انعلم الكونيات صحيح . لنذكر هنا ملاحظتين ضمن معترضة .

لقد اهملت محاولـة التفسير السابقـة مسألـة كثيرا ماشغلـت الاختصاصيين في الماضي . هي : غياب بعض الدوافع في أقدم روايات اسطورة اوديب (الروايات الهوميرية) ، مثل انتحار جوكاست وعمـى أوديب الارادي . غير أن هذين الدافعين لايفسدان بنية الاسطورة ،ويمكن أن يحتلا مكانهما فيها ، الأول كمثال جديد على التدمير الذاتي (العمود ٣) والثاني كموضوع عاهة آخر (العمود ٤) . يقتصر اسهام هذه الزيادات الكتلية على توضيح الاسطورة ، اذ أن الانتقال من القدم الى الرأس يظهر في علاقة متبادلة هامة مع انتقال آخر : من موطن الانسان الاصلي الى تدمير الذات .

اذا ، يخلصنا المنهج من صعوبة شكلت حتى الان احـدى العقبات الرئيسة في طريق تقدم الدراسات الميتولوجية ، هي البحث عن النسخة الاصلية او البدائية . ونحن نقترح ، بالعكس ، تحديد الاسطورةبمجموع نسخها . بعبارة اخرى : الاسطورة تبقى اسطورة مادام الناس يدركونها كذلك . وقد اتضح هذا المبدأ من خلال تفسير اسطورة اوديب التي يمكن ان تستند الى الصياغة الفرويدية ، وهو يلائمها حتما . اصبحتالمسألة التي طرحها فرويد بعبارات « اوديبية » لاتكمن في الخيار بين موطناصلي وانجاب ثنائي الجنس . بل المقصود دائما فهم كيفية امكان ولادة **واحد** من **اثنين** : كيف يحدث الا يكون لنا مكون واحد ، وانما أم واب ؟ لـن نتردد ، اذا ، في تصنيف فرويد ، بعد سوفوكل ، في عداد مصادرنا عـن اسطورة اوديب . وتستحق رواياتاهما الثقة نفسها التي تستحقها روايات اخرى أقدم ، وفي الظاهر ، اكثر « اصالة » .

يسفر ماتقدم عن نتيجة هامة . بما ان الاسطورة تتألف من مجموع قراءاتها المختلفة ، سيكون على التحليل البنيوي أن يدرسها كلها بالطريقة ذاتها . تدرس ، اولا ، الاختلافات المعروفة في النسخة الطيبية ، ثـم النسخ الاخرى : الحكايات المتعلقة بحواشي لابداكوس ، آغافيه وبانتيه وجوكاست نفسها ؛ والاختلافات الطيبية في القراءات المتعلقة بليكوس ، حيث يقوم امفيون وزيتوس بدور مؤسسي المدينة ؛ واختلافات اخرى، ابعد ، متعلقة بديونيزوس (ابن خالة اوديب) ، والاساطير اللاتينية التي تذكر أن الدور الذي نقلته طيبة الى كادموس يعود الى سيكروب ، الخ. ثم يوضع جدول لكل من هذه الخلافات الروائية ، ترتب فيه العناصر ترتيبا يتيح مقارنتها بالعناصر المقابلة في الجداول الاخرى : تدمير الحية من قبل سيكروبس بالفصل الموازي من حكاية كادموس ؛ تنازل ديونيزوس وتنازل اوديب ؛ « القدم المتورمة » وديونيزوس السائر منحرفا ؛ البحث عن اوروبا والبحث عن انتيوب ؛ تأسيس طيبة من قبل السبارتوري حينا، ومن قبل الديوسكور * امبفيون وزيتوس ، حينا آخر ؛ زيوس مختطفا

---

* Dioscures : « ابناء زيوس » ، لقب كاستور وبولوكس . (م .)

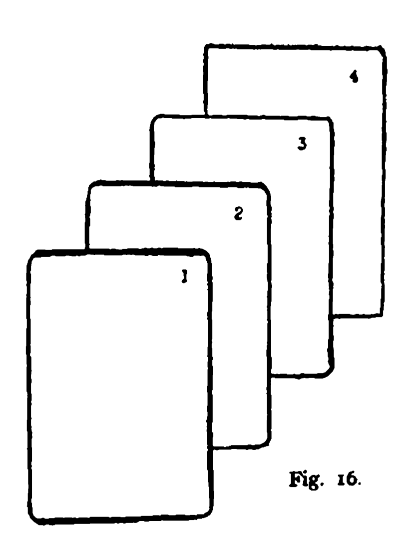


Fig. 16.

اوروبا او انتيوب ، والفصل المشابه حيث يستخدم سيميلبه كضحية : اوديب الطيبي وبيرسيه الارجي ، الخ . وبذلك نحصل على عدة جداول ذات بعدين ، يخصص كل منها لقراءة مختلفة ، وتوضع الى جانب بعضها ، مؤلفة بعددها من المخططات المتوازية (شكل ١٦) ، للانتهاء الى مجموعة ثلاثية البعد ، تتيسر قراءتها بثلاث طرق مختلفة : من اليسار الى اليمين ، ومن الاعلى الى الاسفل ، ومن الامام الى الوراء (او بالعكس) . لن تكون هذه الجداول متماثلة تماثلا دقيقا . ولكن التجربة تثبت ان الفروق الفرقية التي لن تغيب عن النظر ، تقدم فيما بينها علاقات متبادلة هامة تسمح باخضاع مجموعها الى عمليات منطقية ، بتبسيطات متعاقبة ، والانتهاء ، أخيرا ، الى القانون البنيوي للاسطورة المدروسة .

ربما يحتج بعضهم بتعذر المضي في هذا المشروع الى النهاية نظرا لان النسخ الوحيدة المتوفرة هي النسخ المعروفة في الوقت الحاضر . فما الذي قد يحصل ، فيما لو اتت نسخة جديدة تشوش النتائج المكتسبة؟ تكون الصعوبة حقيقية عندما يكون عدد النسخ قليلا ، ولكنها تصبح نظرية كلما ازداد عدد النسخ . وستبين التجربة العدد التقريبي للنسخ

المطلوبة ؛ ولايمكن ان يكون هذا العدد كبيرا جدا . لو عرفنا أثاث غرفة وتوزعه بواسطة صور معكوسة من مرآتين مثبتتين على جدارين متقابلين، لحدثت حالتان : فاما أن المرآتين متوازيتان تماما ، وبذلك يكون عدد الصور غير متناه نظريا ؛ واما أن احداهما في وضع مائل بالنسبة للاخرى، وعندئذ يتناقص العدد سريعا ، بصورة متناسبة مع الزاوية . ولكن حتى في هذه الحالة الاخيرة ، تكفي اربع صور او خمس ، ان لم يكن لتزويدنا بمعلومات تامة ، فعلى الاقل لاقناعنا بعدم بقاء اي جزء خفي من الاثاث .

وبالعكس ، نشدد على عدم حذف شيء قطعا من الخلافات الروائية التي تم جمعها . لو كانت شروح فرويد حول عقدة اوديب تشكل ــ كما نعتقد ــ جزءا لايتجزأ من اسطورة أوديب ، لفقدت معناها مسألة معرفة ماإذا كانت امانة نسخة كوشينغ عن اسطورة أصل الزوني كافية للاحتفاظ بها . ليس ثمة قراءة « حقيقية » ، تعتبر اصلا للنسخ الاخرى أو صورها المحرفة . فالقراءات كلها تنتمي الى الاسطورة .

ها نحن في وضع يسمح لنا بفهم سبب اقتران كثير من دراسات الميتولوجيا بنتائج غير مشجعة . اولا ، عمد المقارنون الى انتقاء القراءات الممتازة بدلا من دراستها كلها . ثم لوحظ ان التحليل البنيوي لاختلاف روائي **واحد** ، في اسطورة **واحدة** ، جمعت في قبيلة **واحدة** (واحيانا ، في قرية **واحدة**) يفضي الى اختزال ذي بعدين . ومنذ ان تستعمل عدة خلافات روائية للاسطورة ذاتها بالنسبة للقرية نفسها أو القبيلة عينها ، حتي يصبح الاختزال ثلاثي البعد ، واذا اريد توسيع المقارنة ، فان عدد الابعاد المطلوبة يزداد ازديادا سريعا بحيث يتعذر بعد ذلك ادراكها بطرق حدسية . ان الغموض والترهات ، التي تفضي الميتولوجيا العامة اليها غالبا ، تتعلق ، اذا ، بتجاهل منظومات الاحالة المتعددة الابعاد المطلوبة فعلا ، التي يعتقد اعتقادا ساذجا بامكان الاستعاضة عنها بمنظومات ذات بعدين او ثلاثة . الحق يقال ان الامل قليل في امكان تطور الميتولوجيا المقارنة بدون الاستعانة برمزية ذات الهام رياضي ، يمكن تطبيقها على منظومات متعددة الابعاد ، معقدة جدا بالنسبة لمناهجنا التجريبية التقليدية .

حاولنا في عام ١٩٥٢ ــ ١٩٥٤ (٨) ، تحقيق النظرية المعروضة بايجاز في الصفحات السابقة ، بتحليل جميع النسخ المعروفة من اساطير اصل الزوني وانبثاقهم تحليلا وافيا : كوشينغ ، ١٨٨٣ و ١٨٩٦ ؛ ستيفنسون ١٩٠٤ ؛ بارسنز ، ١٩٢٣ ؛ بانزل ، ١٩٣٢ ؛ بينيدكت ، ١٩٣٤ . واكملنا التحليل بمقارنة النتائج الحاصلة بالاساطير المماثلة لجماعات البويبلو الاخرى ، الغربيين والشرقيين على السواء ؛ واخيرا قمنا باستطلاع تمهيدي حول ميتولوجيا السهول . فأكدت النتائج الفرضيات في كل مرة. ليس فقط ان الميتولوجيا الامريكية الشمالية قد خرجت من التجربة بايضاحات جديدة ، بل تم التوصل ايضا الى استشفاف ، واحيانا الى تحديد ، عمليات منطقية لنمط مهمل في اكثر الاحيان ، أو كانت قد روقبت في مجالات بعيدة جدا عن مجالنا . لايمكن الدخول هنا في التفصيلات ، وسنقتصر على عرض بعض النتائج .

قد يقدم جدول اسطورة الانبثاق لدى الزوني ، وهو بلاريب مبسط للغاية ، المظهر العام الوارد ادناه (ص ٢٦١) .

ويكفي فحص هذا الجدول فحصا سريعا لفهم طبيعته . فهو عبارة عن اداة منطقية ، مخصصة للقيام بتوسط بين الموت والحياة . الانتقال شاق ، في فكر البويبلو ، لان هذا الفكر يتصور الحياة البشرية على نموذج مملكة النبات (انبثاق خارج الارض) . وهذا التفسير مشترك بينه وبين اليونان القديمة ، ولم نختر اسطورة اوديب كمثال اولاختيارا تعسفيا تماما . في الحالة الامريكية المعتبرة هنا ، جرى تحليل الحياة النباتية بالتتابع من عدة جوانب ، مرتبة من الابسط الى الاعقد . تحتل الزراعة المكانة العليا ، وهي مع ذلك تبدي طابعا دوريا ، اي انها تكمن في تناوب الحياة والموت ، مما يخالف المسلمة الابتدائية .

لنهمل هذا التناقض ، وسيظهر ثانية في الجدول ادناه : الزراعة هي

---

(٨) الدليل السنوي للمعهد العالي للدراسات التطبيقية ، قسم العلوم الدينية ، ١٩٥٢ ــ ١٩٥٣ ، ص ص ١٩ ــ ٢١ ، ١٩٥٣ ــ ١٩٥٤ ، ص ص ٢٧ ــ ٢٩ .

تبدل			موت
استعمال النباتات استعمالا آليا (سلالم للخروج من العوالم السفلى)	ظهور بقيادة التوامين الحبيبين	تحريم الاخ والاخت (اصل الماء)	ابادة أطفال الناس من قبل الآلهة (بالاغراق)
استعمال النباتات البرية في الغذاء	هجرة بقيادةالنيويكيو الاثنين (مهرجين احتفاليين)		مباراة سحرية تشن على شعب روزيه (جامعون ضد بستانيين)
		تضحية باخ واخت (للفوز بالنصر)	
استعمال النباتات المزروعة في الغذاء			
		تبني أخ واخت (مقايضة بالذرة الصفراء)	
طابع النشاطات الزراعية الدوري			
			حرب ضد كياناكيو (بستانيون ضد صيادين)
استخدام الطرائد في الغذاء (صيد بري)			
	حرب بقيادة الهي الحرب		
			خلاص القبيلة (اكتشاف مركز العالم)
حتمية الحرب			
		تضحية باخ واخت (للتغلب على الطوفان)	
موت			استمرار

مصدر الغذاء ، اذا ، مصدر الحياة ؛ وعليه ، فالصيد يمد بالغذاء ايضا، وهو في الوقت نفسه شبيه بالحرب ، التي هي موت . اذا توجد طرق شتى لمعالجة المسألة . تتركز رواية كوشينغ على مقابلة بين الفعاليات الغذائية ذات النتيجة المباشرة (جمع النباتات البرية) ، والفعاليات التي لايمكن توقع نتيجتها الا في اجل . بعبارة أخرى ، يجب اندماج الموت بالحياة لكي تكون الزراعة ممكنة .

في نسخة بارسنز ، يجري الانتقال من الصيد الى الزراعة ، فيما تعمل نسخة ستيفنسون بالترتيب المعاكس . وجميع الاختلافات الاخرى بين النسخ الثلاث يمكن وضعها في علاقة متبادلة مع هذه البنيات الاساسية . هكذا تصف النسخ الثلاث الحرب الكبيرة التي شنها اسلاف الزوني على شعب الكياناكيو الاسطوري ، مدخلة في الرواية خلافات روائية هامة تتألف من : ١ ـ محالفة الآلهة او معاداتها ؛ ٢ ـ منح النصر النهائي الى هذا المعسكر او ذاك ؛ ٣ ـ الوظيفة الرمزية المسندة الى أفراد الكياناكيو ، المصورين كصيادين ، حينا (وعندئذ لديهم أقواس بأوتار حيوانية) ، وكمزارعين ، حينا آخر (اوتارهم نباتية) :

كوشينغ	بارسنز	ستيفنسون
آلهة كياناكيو (حلفاء ، يستخدمون أوتارا نباتية	كياناكيو ، بمفردهم ، اوتار نباتية	آلهة رجال (حلفاء يستخدمون اوتارا نباتية
منتصرون على :	منتصرون على	منتصرون على
رجال ، وحيدين ، يستخدمون اوتارا حيوانية (قبل الاستعاضة عنها بالالياف)	رجال آلهة (حلفاء يستخدمون اوتارا حيوانية	كياناكيو ، وحيدين يستخدمون أوتارا حيوانية

وبما أن الليف النباتي (زراعة) أعلى دائما من الوتر الحيواني (صيد) ،وبما ان محالفة الآلهة (في الحد الادنى) افضل من معاداتها ، ينتج أن الانسان في نسخة كوشينغ ، مضرور من جهتين (آلهة أعداء ، أوتار حيوانية) ؛ وفي نسخة ستيفنسون ، مميز من جهتين (آلهة عطوفة ، اوتار نباتية)؛

فيما تعرض نسخة بارسنز وضعا متوسطا (آلهة عطوفة ، وانما أوتار حيوانيــة ، اذ أن البشريــة البدائيــة عاشت مــن الصيد) .

تقابلات	كوشينغ	بارسنز	ستيفنسون
آلهة / رجال	−	+	+
ليف نباتي / وتر حيواني	−	−	+

ان رواية بانزل تعرض بنية كوشينغ نفسها . ولكنها تختلف عنهــا (كما تختلف عن نسخة ستيفنسون) في أن هاتــين النسختين تقدمــان الانبثاق كنتيجة لجهود البشر للافلات من وضعهم البائس في احشاء الارض ، فيما تعالج ، هي ، الانبثاق كنتيجة نداء وجهته للناس سلطات المناطق العليا . ولهذا فان طرق الانبثاق تتتابع ، بين بانزل ، من جهة ، وستيفنسون وكوشينغ ، من جهة أخرى ، في ترتيب تناظري ومعكوس. لدى ستيفنسون وكوشينغ ، من النباتات الى الحيوانات ؛ ولدى بانزل من الثدييات الى الحشرات ، ومن الحشرات الى النباتات .

ان تأليف المسألة المنطقــي يبقى واحدا في جميــع اساطير البويبلو الغربيين : ذلك ان منطلق المحاكمة ونهايتها لايشوبهمــا الغموض ، ولا يظهر الابهام الا في المرحلة المتوسطة :

حياة (= نمو)

استعمال مملكة النبات (استعمالا آليا) آخذا النمو وحده بعين الاعتبار	**أصل**
استعمال مملكة النبات استعمالا غذائيا يقتصر على النباتات البرية	**جمع**
استعمال مملكة النبات استعمالا غذائيا يضم النباتات البرية والمزروعة	**زراعة**
استعمال مملكة الحيوان استعمالا غذائيا يقتصر (**ولكن هنا** على الحيوانات **تناقض ، اذ أن رفض الحياة=تدمير، ومن هنا :)**	**صيد**
تدمير مملكة الحيوان ، بما فيها البشر	**حرب**

موت (= تناقض)

ان ظهور حد متناقض في وسط السيرورة الجدلية لعلى صلة بظهور سلسلة مزدوجة من الازواج الديوسكورية ، وظيفتها القيام بتوسط بين القطبين :

١ ــ رسولين سماويين مهرجين احتفاليين الهين من آلهة الحرب
٢ ــ زوج متجانس : شقيقين زوجين زوج متنافر
ديوسكور (أخ واخت) (زوج وزوجة) (جدة ، حفيد)
(أخوين)

أي سلسلة مــن التنويعات في الروايــة المتمازجــة ، تؤدي الوظيفة ذاتها في قرائن مختلفة . نفهم ، هكذا ، لماذا يستطيع المهرجان ، في طقوس البويبلو ، الادعاء بوظائف حربية . والمسألة التي اعتبرت ، في الغالب، متعذرة الحل ، تتوارى عندما نقر بأن المهرجــين يشغلان ، بالنسبــة للانتاج الغذائي (فهما نهمان ، وفي وسعهما اساءة استعمال الاغذيــة الزراعية بلا عقاب) ، الوظيفة ذاتها التي يقوم بها آلهة الحرب (التي تظهر ، في السيرورة الجدلية ، كسوء استعمال الصيد : صيد الانسان ، بدلا من الحيوانات الصالحة للاستهلاك البشري) .

ان بعض اساطير البويبلو الشرقيين والاواسط تنشأ بطريقة اخرى. فهي تبدأ بتعيين الهوية الاساسية للصيد والزراعة . وينتج تحقيق الهوية المشار اليه ، مثلا ، من اسطورة اصل الذرة الصفراء ، التي حصل عليها والد الحيوانات عندما راح يزرع ، بدلا من البذور ، اظفار ارجل الايل . وعندئذ تجري محاولة استنباط الحياة والموت معا ، بدءا مــن حــد اجمالي . بدلا من أن تكون الحدود المتطرفة بسيطة ، والحدود المتوسطة مشطورة الى قسمين (كما هو الشأن لدى البويبلو الغربيين) فان الحدود المتطرفة هي التي تنشطر الى قسمين (هكذا الاختــان لدى البويبلــو الشرقيين) بينما يظهر حد بسيط متوسط في المرتبة الاولى (بوشييان زيا) ، وانما يتحلى بصفات مبهمــة . وبفضل هــذا المخطط ، يمكــن استنباط الصفات التي سيتمتع بها هذا « المخلص » في النسخ المختلفة

حسب اللحظة التي يظهر فيها ، في سير الاسطورة : فهو محسن عندما يتجلى في البداية (زوني ، كوشينغ) ، ومبهم في الوسط (بويبلو الاواسط) ؛ وشرير في النهاية (زيا) ، باستثناء رواية بانزل لاسطورة زوني التي وردت المتتالية فيها معكوسة كما اشرنا من قبل .

إننا ، اذ نطبق هذه الطريقة في التحليل البنيوي تطبيقا منهجيا ، نتوصل الى ترتيب جميع القراءات المعروفة في اسطورة ما ، في سلسلة ، مؤلفين نوعا من مجموعة استبدالات ، تعرض فيها القراءات الموضوعة في طرف السلسلة ، الواحدة بالنسبة للاخرى ، بنية تناظرية وانما معكوسة، اذا ، يجري ادخال بداية نظام حيث كان كل شيء عبارة عن فوضى ، والحصول على فائدة مكملة ، قوامها استنتاج بعض العمليات المنطقية الموجودة في اساس الفكر الاسطوري (٩) . ومنذ الآن ، يتسنى عزل ثلاثة نماذج من العمليات .

لقد شكلت الشخصية المدعوة عادة **تريكستر** [المحتال] في الميتولوجيا الامريكية ، لغزا استمر مدة طويلة . فكيف نفسر انتقال هذا الدور ، في امريكا الشمالية كلها تقريبا ، الى الذئب الامريكي الصغير أو الى الغراب؟ يظهر سبب هذا الاختيار فيما لو سلمنا بأن الفكر الاسطوري ينتج عن ادراك بعض التقابلات ويميل الى توسطها التدريجي . لنفرض ، اذا ، الاستعاضة عن حدين ، يبدو الانتقال بينهما متعذرا ، بحدين معادلين يقبلان آخر كحد متوسط . ثم يستعاض عن أحد الحدين القطبين والحد المتوسط ، بدورهما ، بثالوث جديد ، وهكذا . فعندئذ نحصل على بنية

---

(٩) انظر مثالا آخر على تطبيق هذه الطريقة في دراستنا : حول اساطير وينباغو الاربع ، التي يفترض صدورها في مؤلف تكريم الاستاذ بول رادان بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين .

توسط من الطراز التالي :

الزوج الابتدائي	الثالوث الاول	الثالوث الثاني
حياة	زراعة	عواشب
		لواحم
	صيد بري	
		كواسر
	حرب	
موت		

تقوم هذه البنية مقام المحاكمة الضمنية : فاللواحم هي كالكواسر (تقتات بالغذاء الحيواني) ولكنها كذلك مثل منتجي الغذاء النباتي (لاتقتل ماتأكله) . ان البويبلو ، الذين يعتبرون الحياة الزراعية « أهم » من الصيد ، يصيغون المحاكمة بطريقة مختلفة بعض الشيء : فالغربان بالنسبة للبساتين كالكواسر بالنسبة للعواشب . ولكن كان يمكن معاملة العواشب كوسطاء : فهم ، في الواقع ، كالجامعين (نباتيين) ويقدمون غذاء حيوانيا ، بدون أن يكونوا انفسهم صيادين . نحصل بهذا الشكل على وسطاء في الدرجة الاولى ، والثانية والثالثة ، الخ ، بحيث ان كل حد يولد الحد التالي بالتقابل والعلاقة المتبادلة .

تظهر سلسلة العمليات هذه على نحو جيد في ميتولوجيا السهول التي يمكن ترتيبها في سلسلة واحدة :

وسيط (محروم من النجاح) بين السماء والارض :
(زوجة « النجم ـ الزوج ») .
زوج متنافر من الوسطاء :
(جدة / حفيد) .
زوج شبه متجانس من الوسطاء :
(« صبي الكوخ » / « المرمي بعيدا ») .

في حين أن السلسلة المقابلة ، لدى البويبلو (زوني) ، هي من

طـراز :

وسيط (مكلل بالنجاح) بين السماء والارض :
(بوشيبيانكي) .
زوج شبه متجانس من الوسطاء :
(أويوبيوي وماتسيلما) .
زوج متجانس من الوسطاء :
(آهيبوتا الاثنين) .

كما يمكن ظهور علاقات متبادلة من الطراز نفسه على محور افقـي ، ذلك صحيح ، حتى على الصعيد اللغوي : هكذا **تقرر** مفاهيم الاصل المتعددة في تيوا حسب بارسنز : الذئب الامريكـي الصغير ، الضباب ، جلدة الراس ، الخ .) . ان الذئب الامريكي الصغير (وهو لاحم) وسيط بين العواشب والكواسر ، **مثل** الضبـاب بين السماء والارض ؛ **مثـل** سلخ الراس بين الحرب والزراعة (سلخ الراس « حصاد حربـي ») ؛ **مثل** الحبة السوداء بين النباتات البريةوالنباتات المزروعة ؛ **مثل**الالبسة بين « الطبيعة » و «الثقافة» ؛ **مثل** الاوساخ بين القرية المسكونة والدغل؛ **مثل** الرماد (وسواد الدخان) بين الموقد (على الارض) والغماء (صورة القبة السماوية) . ان هذه السلسلة من الوسطاء تقدم مجموعـة مـن البيانات المنطقية ، تسمح بحل مختلف مسائل الميتولوجيا الامريكيـة : لماذا يكون اله الندى هو اله الحيوانات ايضا ؛ لماذا يكون الالـه صاحب الالبسة النفيسة سندريلا ذكرا ، غالبا (الصبي ـ الرماد) ؛ لماذا تولد جلود الجماجم الندى ؛ لماذا تقترن ام الحيوانات بالحبة السوداء ، الخ .

ولكن يمكن التساؤل ايضا عما اذا كنا لانتوصل بهذه الوسيلة الى طريقة عامة لتنظيم معطيات التجربة المحسوسة : لنقارن بالامثلة المتقدمة السمة الفرنسية nielle من اللاتينية nebula ؛ ودور الحرز المسند في اوروبا الى الاقذار (احذية قديمة) ، والى الرمـاد وسواد الدخـان ؛ ولنقارن ايضا دورة الصبي ـ الرماد الامريكية ودورة السندريلا الهندية الاوروبية . فالشخصيتان هما اشكال قضيبية (وسطاء بين الجنسين)؛ سادة الندى والحيوانات البريـة ، مالكـو البسـة فاخـرة ؛ وسطاء سوسيولوجيون (زواج بين نبلاء وقرويين ، بين اغنياء وفقراء) . وعليه،

يتعذر تحليل هذا التوازي باستعارة (كما زعم احيانا) لان الحكايات المتعلقة بالصبي ـ الرماد وسندريلا تناظرية ومعكوسة في ادق تفاصيلها، في حين أن سندريلا ، كما اقتبستها امريكا فعلا (راجع قصة زوني عن راعية الديوك الرومية) ، تبقى موازية للمثال الاصلي . ومن هنا هذا الجدول :

	اوروبا	**امريكا**
جنس	مؤنث	مذكر
اسرة	اسرةمزدوجة(أبوزوجتان)	لاتوجد أسرة (يتيم)
مظهر	فتاة جميلة	صبي قبيح
موقف	لايحبها أحد	يحب الى الابد
تحول	ترتدي البسة فاخرة بفضل معونة فوق طبيعية	مجرد من مظهره القبيح بفضل معونة فوقطبيعية

اذا ، ان **تريكستر** ، **كالصبي ـ الرماد** والسندريلا ، وسيط ؛ وتبين هذه الوظيفة انه يحتفظ بشيء ما من الثنائية ، وأن وظيفتهالتغلب عليها . ومن هنا طابعه الغامض والمبهم . غير ان **تريكستر** لايقدم صيغة التوسط الممكنة الوحيدة . فيبدو أن بعض الاساطير مخصصة تماما لاستنفاذ جميع سبل الانتقال الممكنة من الثنائية الى الوحدة . عندما نقارن جميع القراءات في اسطورة انبثاق الزوني ، نتوصل الى استخراج سلسلة وظائف توسطية قابلة للتنسيق ، تنتج كل منها عن السابقة بالتقابل والعلاقة المتبادلة :

مخلص > ديوسكور > **تريكستر**   كائن ثنائي الجنس > شقيقان >
زوجان > جدة ـ حفيد >   مجموعة من ٤ حدود > **ثالوث** .

وفي نسخة كوشينغ تترافق هذه الجدلية بانتقال من بيئة فضائية (توسط بين السماء والارض) الى بيئة زمنية (توسط بين الصيفوالشتاء، بعبارة أخرى بين الولادة والموت) . ومع أن الانتقال يتم من المكان الى الزمان ، فان الصيغة النهائية (الثالوث) تدخل المكان ثانية ، لان الثالوث يتألف هنا من زوج ديوسكوري معين ومخلص **معا** ؛ وبالعكس ،

لو تم التعبير عن صيغة الانطلاق بالفاظ مكانيـة (سماء وارض) لكـان مفهوم الزمان مع ذلك ضمنيا : يتوسل المخلص ، فيستجيب الديوسكور وينزلون من السماء . اذا ، يلاحظ ان بناء الاسطورة المنطقي يفترض ادخال تعديل مزدوج على الوظائف . وسنعود الى ذلك بعد بحث طراز آخر من العمليات .

بعد صفة التريكستر المبهمة ، يتسنى ، في الواقع ، تفسير صفـة اخرى من صفات الكائنات الاسطورية . نواجه هنا ثنائية الطبيعة التـي تنتمي الى اله واحد انتماء خاصا : محسن حينا وميال الى الايذاء حينا آخر ، حسب الحال . عندما نقارن القراءات في اسطورة هوبي التـي تؤسس طقوس الشالاكو ، نجد سهولة في تنسيقها تبعا للبنية التالية :

(مازاوو : س) ~ (مونيغوو : مازاوو) ≃

شالاكو : موينغوو) ~ (ي : مازاوو)

حيث (س) و (ي) يمثلان قيمتين كيفيتين ينبغي مع ذلك افتراضهما بالنسبة للنسختين « المتطرفتين » . في الواقع ، ان الاله مازاوو ، الذي يبدو وحيدا ، وليس على علاقة باله آخر (النسخة ٢) ، او حتى غائبا (النسخة ٣) ، يرى نفسه مكلفا وظائف تبقى مع ذلك نسبية . اما فـي النسخة الاولى ، فان مازاوو (وحيدا) معين ازاء الناس ، دون أن يكون كذلك تماما ؛ واما في النسخة ٤ ، فهو عدواني ، وانما قد يكون اكثر عداء . ومن ثم ، فان دوره محدد ـ ضمنا في الاقل ـ بالمقارنة بدور ممكن آخر وغير معين ، ممثل هنا بالقيمتين (س) و (ي) . وبالعكس ، فان مونيغوو ، في النسخة ٢ ، اكثر اعانة ، نسبيا ، مـن مازاوو ، كمـا ان شالاكو ، في النسخة ٣ ، هو كذلك ، نسبيا ، اكثر من مونيغوو .

يمكن اعادة بناء سلسلة شبيهة شكليا ببعض النسخ الكرسانية عن اسطورة مجاورة :

(بوشييانكي : س) ~ (ليبا : بوشييانكي) ≃ (بوشييانكي :

تيامونى) ≃ ي : بوشييانكي)

ان طراز البنية هذا يستحق اهتماما خاصا ، لان علماء الاجتماع صادفوها قبل ذلك في مجالين آخرين : مجال علاقات التبعية لدى الدجاجيات وبعض الحيوانات الاخرى ؛ ومجال انظمة القرابة الذي اسميناه **المقايضة المعممة** . واننا ، اذ نعزله الان على صعيد ثالث : صعيد الفكر الاسطوري ، نأمل في الانطلاق من وضع ممتاز للكشف عن دوره الحقيقي في الظاهرات الاجتماعية واعطائه تفسيرا نظريا ذا قيمة أشمل .

واخيرا ، لو توصلنا الى تنسيق سلسلة كاملة من التنويعات الروائية بشكل مجموعة من التعديلات ، لامكن الامل في اكتشاف قانون المجموعة. وفي الحالة الراهنة للابحاث ، سيتعين الاكتفاء هنا ببعض البيانات التقريبية جدا . مهما تكن التوضيحات والتعديلات التي سينبغي ادخالها على الصيغة ادناه، يبدو، منذ الان ان من الثابت امكان تحليل كل اسطورة (معتبرة من خلال مجموعة قراءاتها) الى علاقة اصولية من نمط :

$$Fx(a) : Fy(b) \simeq Fx(b) : Fa\text{-}1 (y)$$

يفترض فيها ، باعتبار تعيين الحدين a و b . ووظيفتهما ، x و y في آن واحد ، وجود علاقة معادلة بين الوضعين المحددين على التوالي بقلب **الحدود** و **العلاقات** ، بشرطين : ١ ــ الاستعاضة عن احد الحدود بنقيضه (في العبارة اعلاه : a و a-1) ؛ ٢ ــ حصول قلب متبادل بين **قيمة الوظيفة وقيمة الحد** للعنصرين (اعلاه y و a) .

تتخذ الصيغة اعلاه كامل معناها اذا تذكرنا ان ولادة هذه الاسطورة الفردية التي يتألف منها العصاب النفسي ، تتطلب ، في راي فرويد ، جرحين نفسيين (لا واحد ، كما اتجه الظن غالبا) . عند محاولة تطبيق الصيغة على تحليل هذه الجروح (التي يفترض انها تلبي الشرطين ١ و ٢ المذكورين اعلاه) قد نتوصل حتما الى التعبير عن قانون الاسطورة الوراثية ، تعبيرا ادق واوضح ، ولاسيما اننا قد نتمكن من تطوير الدراسة السوسيولوجية والنفسية للفكر الاسطوري بصورة متوازية ، وربما معالجة هذا الفكر كما في المخبر ، وذلك باخضاع فرضيات العمل الى الرقابة التجريبية .

من المؤسف ان الشروط الموقتة للبحث العلمي في فرنسا لاتسمح ، في الوقت الحاضر ، بالمضي فيالعمل ابعد من ذلك . فالنصوص الاسطورية كبيرة الحجم للغاية . وتحليلها الى وحدات مؤلفة يتطلب عملا تعاونيا وفريقا تقنيا . ذلك ان القراءة الواحدة تقدم عدة مئات من البطاقات ، ويستتبع ترتيبها في اعمدة وصفوف وجود خزائن تصنيف عمودية بقياس ٢م×٥٠،ر١م ، مجهزة بادراج تتيح توزيع البطاقات وتنقيلها حسب الرغبة . وعند الاقدام على اعداد نماذج ذات ثلاثة ابعاد ، لمقارنة عدة تنويعات روائية ، يلزمنا عدد من خزائن التصنيف يساوي عدد هذه التنويعات ، بالاضافة الى مكان كاف لتحريكها وتنظيمها بحرية . واخيرا اذا كانت منظومة الاحالة تستدعي اكثر من ثلاثة ابعاد (مما قد يحصل سريعا ، كما تقدمت الاشارة) ، فسيلزم اللجوء الى البطاقات المثقبة والكتابة الالية . ونحن لانأمل ، حاليا ، في الحصول حتى على الامكنة اللازمة لتأليف فريق واحد ، وسنكتفي بتقديم ثلاث ملاحظات بمثابة خاتمة لهذا العرض .

اولا ، لقد تساءل بعضهم كثيرا عن سبب لجوء الاساطير ، وبصورة أعم ، الادب الشفهي ، الى اسلوب تضعيف متتالية واحدة أو تثليثها أو تربيعها ، لجوءا متواترا . لو قبلت فرضياتنا لسهل الجواب . ذلك أن للتكرار وظيفة خاصة ، هي اظهار بنية الاسطورة . لقد اثبتنا ، فيالواقع، ان البنية التزامنية ــ التزمنية التي تميز الاسطورة تسمح بترتيب عناصرها في متتاليات تزمنية (صفوف جداولنا) ، يجب أن تقرأ تزامنيا (الاعمدة) . اذا ، ان كل اسطورة تملك بنية مورقة تظهر على السطح ، اذا جاز التعبير ، في طريقة التكرار وبواسطة هذه الطريقة .

بيد ان الوريقات (وهذه هي النقطة الثانية) ليست متماثلة تماثلا دقيقا . فلو صح ان موضوع الاسطورة هو تقديم نموذج منطقي من أجل حل تناقض ما (مهمة مستحيلة ، عندما يكون التناقض حقيقيا) لتولد عدد غير محدود نظريا من الوريقات ، كل منها تختلف عن سابقتها اختلافا

ضئيلا ، ولتطورت الاسطورة بشكل حلزوني ، الى ان يتلاشى الدافع الفكري الذي ولدها . اذا ، ان **نمو** الاسطورة مستمر ، بالمقابلة مع **بنيتها** التي تبقى متقطعة . واذا حاولنا استعمال صورة جريئة ، نقول أن الاسطورة كائن شفهي يشغل ، في ميدان الكلام ، مكانا شبيها بالمكان الذي يعود الى البلور في عالم المادة الفيزيائية . وقد يكون وضعها ازاء **اللغة** من جهة ، وازاء **الكلام** من جهة ثانية ، شبيها ، في الواقع ، بوضع البلور : مادة متوسطة بين مجموعة احصائية من الجزئيات والبنية الجزيئية ذاتها .

وأخيرا ، ان علماء الاجتماع ، الذين تساءلوا عن العلاقات بين العقلية المسماة « بدائية » والفكر العلمي ، بتوا المسألة عادة بالاستناد الى اختلافات نوعية في طريقة عمل العقل البشري هنا وهناك . ولكنهم لم ينكروا أن العقل ، في الحالتين ، يكب دائما على المواضيع ذاتها .

تقود الصفحات السابقة الى تصور آخر . فقد بدا لنا منطق الفكر الاسطوري متطلبا كالمنطق الذي يقوم عليه الفكر الوضعي ، وانه ، في الاساس ، لايختلف عنه الا قليلا . لأن الاختلاف يتعلق بطبيعة الاشياء التي تتناولها هذه العمليات اكثر مما يتعلق بنوعية العمليات الفكرية . اضف أن التكنولوجيين قد لاحظوا ذلك في مجالهم منذ زمن طويل : فالبلطة المصنوعة من الحديد ليست ارقى من البلطة المصنوعة من الحجر لأن الاولى « افضل صنعا » من الثانية . كلتاهما مصنوعة على نحو جيد ، غير أن الحديد شيء آخر غير الحجر .

عسى أن نكتشف ، ذات يوم ، ان الفكر الاسطوري والفكر العلمي يعملان بالمنطق ذاته ، وأن الانسان قد احسن التفكير دائما . وعندئذ ربما لن يكون التقدم ـ بشرط امكان اللفظ ـ قد اتخذ الشعور مسرحا له ، بل العالم حيث تدخل بشرية ، ذات ملكات ثابتة ، في صراع مستمر مع المواضيع الجديدة ، خلال تاريخها الطويل .

الفصل الثاني عشر

البنية والجدلية[1]

منذ لانج الى مالينوسكي ، مرورا بدوركهايم وليفي ـ برول وفان ديرليو ، تصور علماء الاجتماع والاتنولوجيا ، الذين اهتموا بالعلاقات بين الاسطورة والطقوس ، هذه العلاقات على انها لغو . يرى بعضهم ، في كل اسطورة ، اسقاطا ايديولوجيا لطقس من الطقوس ، مخصصا لتقديم اساس لهذا الطقس ؛ ويعكس بعضهم الاخر العلاقة فيعتبرون الطقس نوعا من توضيح الاسطورة في لوحات حية . وفي الحالتين ، يفترض وجود صلة معينة بين الاسطورة والطقس ، بعبارة أخرى : تماثل: أيا كان منهما الذي ينسب اليه دور الاصالة او الصورة ، فان كلا منهما يصور الاخر ، الاسطورة على صعيد المفاهيم ، والطقس على صعيد العمل. يبقى أن نعرف سبب عدم تطابق الاساطير كلها مع طقوس وبالعكس ؛ ولماذا لايمكن البرهان على هذا التماثل الا في عدد ضئيل جدا من الحالات؛ واخيرا ، وخاصة ، سبب هذه الازدواجية الغريبة .

انني انوي البرهان على عدم وجود هذا التماثل دائما ، مستندا الى مثال دقيق ؛ او ، على الاصح ، انها قد تكون ـ عندما توجد ـ حالة خاصة لعلاقة اعم بين الاسطورة والطقس ، وبين الطقوس ذاتها . تستدعي هذه العلاقة تطابقا ، حدا فحد ، بين عناصر طقوس مختلفة حسب الظاهر ، أو بين عناصر هذا الطقس أو تلك الاسطورة ، وانما دون امكان معالجة هذه المطابقة كتماثل . ويتطلب ترميم هذه العلاقة ، في المثال

---

(١) طبع بهذا العنوان في : مقالات بمناسبة عيد ميلاد رومان جاكوبسون الستين ، ١٩٥٦ ، ص ص ٢٨٩ ـ ٢٩٤ .

الذي سيناقش هنا ، سلسلة من العمليات المسبقة : تحويرات او تعديلات ، ربما يوجد فيها سبب الازدواج . لو صحت هذه الفرضية، لوجب التخلي عن البحث عن علاقة الاسطورة والطقس في نوع من سببية آلية ، وانما تصور علاقاتهما على صعيد جدلية ، سهلة المنال فقط بشرط تقليصهما مسبقا الى عناصرهما البنيوية .

يبدو لي مخطط مثل هذه البرهنة انه يشكل احتراما يلائم آثار رومان جاكوبسون وطريقته . فقد اهتم مرارا بالميتولوجيا والفولكلور وأنا أكتفي بذكر مقاله عن الميتولوجيا السلافية في **معجم الفولكلور الموحد** (نيويورك ، ١٩٥٠) وشروحه القيمة على **حكايات الجن الروسية** (نيويورك ، ١٩٤٥) . ثانيا ، من الواضح ان الطريقة التي اتبعها تؤول الى توسيع طريقة علم اللغة البنيوية ، التي اقترن بها اسم جاكوبسون ، الى مجال آخر . وأخيرا ، لقد بدا نفسه متيقظا دائما للصلة الحميمة الموجودة بين التحليل البنيوي والمنهج الجدلي ؛ وقد ختم **مبادىء الفونولوجيا التاريخية الشهيرة** ، قائلا : « ان ارتباط علم السكون وعلم القوى هو أحد أهم النقائض الجدلية الاساسية التي تحدد فكرة اللغة . » اذا ، عندما أحاول تعميق متضمنات العلائق المتبادلة القائمة بين مفهوم البنية والفكر الجدلي ، انما اتبع واحدا من السبل التي رسمها بنفسه .

في مؤلف دورسي المخصص لميتولوجيا هنود باونيه في سهول امريكا الشمالية (الباونيه : ميتولوجيا ، القسم الاو ، واشنطن ، ١٩٠٦) توجد ، تحت الارقام ٧٧ ـ ١١٦ ، سلسلة من الاساطير التي تعرض أصل القدرا تالشامانية . ويتكرر فيها موضوع واحد عدة مرات (الارقام ٧٧ ، ٨٦ ، ٨٩ وأماكن متفرقة) سأسميه للتبسيط **الصبي الحامل** . فلنتصفح مثلا الاسطورة ٧٧ .

مراهق جاهل يلاحظ انه يمتلك قدرات سحرية تسمح له بشفاء المرضى . وتثير شهرته المتزايدة حسد ساحر قديم ، متوطد رسميا، فيقوم بزيارته مرارا ، بصحبة زوجته . ويستبد به السخط لعدم

بحصوله على اي سر مقابل معلوماته الخاصة ، فيقدم الى الصبي غليونه، مليئا باعشاب سحرية . ويكتشف الصبي ، وقد سحر على هذهالصورة، انه حامل . فينوء خجلا ويغادر قريته باحثا عن الموت بين الوحوش . وقد استدر الصبي شفقتها بشقائه ، فتقرر شفاءه ، وتستخرج الجنين من جسده وتلقنه قدراتها السحرية ، التي تساعده ، عند عودته الى اهله، على قتل الساحر الخبيث؛ ويصبحهو نفسه مطببا شهيرا ومحترما.

هندما نحلل بانتباه نص هذه الاسطورة ، التي تشغل رواية واحدة منها ثلاث عشرة صفحة من مؤلف دورسي ، نلاحظ انها مبنية حول سلسلة طويلة من التقابلات : ١ ـ **شامان مطلع / شامان غير مطلع** ، اي تقابل بين قدرة مكتسبة وقدرة عفوية ؛ ٢ ـ **ولد / شيخ** ، لان الاسطورة تركز على الشباب او الشيخوخة لكل من الشخصيتين ؛ ٣ ـ **اختلاط الجنسين / تميز الجنسين** ؛ في الواقع ، يرتكز فكر الباونيه الغيبي كله على فكرة اختلاط العناصر المتعادية ، في اصل الكون ، واتجاه عمل الآلهة ، في البداية ، الى تمييزها . فالمراهق خنثى ، او ، على الاصح ، تختلط فيه العناصر الذكرية والانثوية ، وبالعكس ، فان التمييز لدى الشيخ بات ، وهذه الفكرة واضحة في الاسورة ، بحضور الساحر وزوجته دائما ، بالمقابلة مع الصبي الصغير وحده ، وانما يحتوي على الذكورة والانوثة (رجل حامل) ؛ ٤ ـ **خصب الولد** (على الرغم من عذريته) / **عقم الشيخ** (على الرغم من زواجه الماثل في الاسطورة باستمرار) ؛ ٥ ـ العلاقة الوحيدة الاتجاه لاخصاب « الابن » من قبل « الاب » معطاة كتقابل مع علاقة لارجعة فيها ايضا : هي انتقام «الاب» لان الابن لايبوح له بأي سر (انه لايملك شيئا من الاسرار) مقابل اسرار الاب نفسه ؛ ٦ ـ مقابلة ثلاثية بين : سحر **نباتي** (**وحقيقي** : عقار يستخدمه الشيخ في اخصاب الطفل ـ ولكنه سحر **قابل للشفاء**) وسحر من مصدر **حيواني** (**ورمزي** : معالجة جمجمة) يستخدمه الطفل في قتل الشيخ ـ **بدون فرصة للنشور** ؛ ٧ ـ تأثير احد السحرين **بالادخال**، والثاني **بالاستخراج** .

ويعثر ثانية على هذه الصياغة التقابلية في التفصيلات . تتأثر الحيوانات بحالة الصبي لسببين واضحين في النص : فهو يجمع بين صفات الرجل والمرأة ، الامر الذي يظهر بالمقابلة بين هزال جسده (يصوم منذ ايام) وضخامة بطنه (بسبب حالته) . ولاجهاضه تتقيأ العواشب العظام ، فيما تستخرج الكواسر اللحوم (تقابل ثلاثي) ؛ واخيرا ، اذا كان الصبي يوشك أن يموت من بطن كبير (في الرقم ٨٩ ، استعيض عن الجنين بكرة من الفخار تتضخم الى درجة تفجير الحامل) ، فان الساحر يموت فعلا من تقلصات في البطن .

ان الرواية الواردة تحت رقم ٨٦ تحتفظ ببعض هذه التقابلات وتضاعفها في آن واحد : فالقاتل يربط ضحيته بطرف حبل وينزله في العالم الجوفي (مسكن الحيوانات السحرية التي هي ثدييات) لالتقاط ريش العقاب والنقار ، اي ريش طيور تسكن السماء ، ويقترن الاول بالسماء موطن الالهة ، والثاني بالعاصفة . ان قلب نظام العالم على هذه الصورة يترافق بتعديل متلازم للتقابل (الموجود في منظومة الاسطورة ٧٧ « المستقيمة ») بين الكواسر والعواشب التي تهتم ، هذه المرة ، كما هو « طبيعي » الاولى بعظام الجنين والثانية بدمه . ونرى هكذا كل مايسفر عنه تحليل محتوى الاسطورة لوحده تحليلا بنيويا : قواعد تحويل تسمح بالانتقال من قراءة الى اخرى بعمليات شبيهة بعمليات الجبر .

بيد انني اريد هنا لفت الانتباه الى جانب آخر من جوانب المسالة . ماالطقس الباوني الذي تطابقه اسطورة الصبي الحامل ؟ للوهلة الاولى ، لاتطابق هذه الاسطورة أي طقس منها . فليس لدى الباونيه مجتمعات شامانية قائمة على طبقات السن ، في حين أن الاسطورة تشدد على التقابل بين الاجيال . كما أن الانضمام الى هذه المجتمعات لايخضع لامتحانات أو دفع مبالغ . فبحسب شهادة موري ، « كانت الطريقة

المتبعة لديهم لان يصبح أحدهم مطببا هي أن يخلف معلمه عند موته .»(٢)
أما أسطورتنا فتستند كلها ، بالعكس ، الى المفهوم المزدوج لقدرةعفوية،
انكرها الشيخ لانه لم يلقنها الى اشخص الذي يرتضية خلفا له .

هل سنقول ، اذا ، ان الاسطورة الباونية تعبر عن منظومة مترابطة ومناقضة للمنظومة الراجحة في الطقوس الباونية ؟ ليس ذلك صحيحا الا في جزء منه ، لان التقابل لايكون عندئذ ملائما : ذلك أن مفهوم التقابل بكلام أوضح ، ليس تنقيبيا هنا : فهـو يعرض بعض الاختلافـات بين الاسطورة والطقس ، ويترك بعضها الآخر بدون تفسير ، ولاسيما انـه يهمل موضوع الصبي الحامل ، الذي اعترفنا له مع ذلك بمكان رئيسي في مجموعة الاسطورة المعنية .

وبالمقابل ، ان جميع عناصر الاسطورة تأخذ مكانها عندما نقارن هذه الاسطورة ، لا بطقوس الباونية المقابلة ، بل بالطقوس المتناظرة والمعارضة التي تسود في قبائل سهول الولايات المتحدة الذين يتصورون مجتمعاتهم الشامانية وطرق الانضمام ، بطريقة معاكسة لطريقة الباونيه انفسهم . بحسب عبارة لووي : «يتميز الباونية بأنهم طوروا ادق منظومةللمجتمعات خارج نطاق طبقات السن . » (٣) وهم يعارضون ، من هذه الزاوية ، البلاكفوت ، والقبيلتين القرويتين : ماندان وهيداتسا ، اللتين تقدمان اكثر الامثلة تطورا عن النموذج الاخر واللتين يرتبطـون بهمـا ، ليس ارتباطا ثقافيا فحسب ، بل ارتباطا جغرافيا وتاريخيا ايضا ، بواسطة آريكارا الذين لايرقى انقسامهم عن سكيدي باونيه لاكثر من النصف الاول من القرن الثامن عشر .

تؤلف المجتمعات لدى هذه القبائل طبقات سن ، ويتم الانتقـال مـن

---

(٢) ج. ر. موري ، مجتمعات باونية (وثائـق انتروبولوجيـة في المتحف الاميركـي للتاريخ الطبيعي ، مجلد ١١) ، ص ٦٠٢ .

(٣) ر. هـ. لووي ، مجتمعات السن الهندية في السهول (في المصدر السابق ، ص ٨٩٠) .

طبقة الى اخرى بالشراء ؛ والعلاقة بين البائع والشاري متصورة كعلاقة بين « الاب » و « الابن » ؛ واخيرا ، يظهر المرشح مصحوبا بزوجته دائماً والدافع الرئيسي للاتفاق هو تسليم زوجة « الابن » الى « الاب » الذي يجامعها جماعا حقيقيا او رمزيا ، وانما مصور دائما كعمل اخصاب . اذا ، نعثر على جميع التقابلات المحللة من قبل على صعيد الاسطورة ، مع عكس القيم المسندة الى كل زوج : مطلع وغير مطلع ؛ شباب وشيخوخة؛ اختلاط الجنسين وتميزهما ، الخ. في الواقع ، ان « الابن » ، في الطقس الماندانى أو الهيداتسي او البلاكفوتي ، مصحوب بزوجته : مثلما كانت المرأة ترافق « الاب » ، في الاسطورة الباونية ؛ ولكنها كانت في هذه الحالة الاخيرة مجرد ممثل صامت ، فيما تقوم هنا بالدور الرئيسي : يلقحها الاب وتلد الابن ، اذا تمثل هذه الجنسية المزدوجة التي كانت الاسطورة تسندها الى الابن ؛ بعبارة أخرى ، ان القيم الدلالية واحدة ؛ انما انتقلت مرتبة واحدة بالنسبة للرموز التي تدعمها . من الشيق أن نقارن ، بهذا الصدد ، الحدود التي يؤول اليها دور الفاعل المخصب في المنظومتين : غليون في اسطورة باونية ، نقله الاب وزوجته الى الابن ، ولفت بري في طقس بلاكفوت ، ينقله الاب أولا لزوجة الابن ، ثم تنقله هذه الاخيرة الى الابن ؛ وعليه ، فالغليون ، الانبوب الاجوف ، هو الوسيط بين السماء والعالم الاوسط ، اذا مناظر ومعكوس مع الدور الآيل الى اللفت البري في ميتولوجيا السهول ، كما ينتج من تنويعات عديدة للدورة المسماة «النجم ــ الزوج» حيث اللفت عبارة عن سدادة ملأى كقاطع بين العالمين. ان العناصر تغير الاشارة عندما يعكس ترتيبها .

كما ان الطقس الهيداتسي الغريب (الذي لم يشر ، على ماأعلم ،الى موازياته الصينية القديمة) لمهور النساء في عرزال مغطى باللحم المجفف بدلا من السقف ، يتفق أيضا مع الاسطورة الباونية : دفع اللحم تارة الى الاباء المخصبين محتكري السحر ، وتارة اخرى الى الحيوانات السحرية القائمة بدور غير الاباء (= المجهضين) ؛ ولكن اللحم ، في الحالة الاولى ، مصور كحاو (كوخ مغطى باللحم) ومعين ، في الحالة الثانية ، لكي يقدم كمحتوى (عدول محشوة باللحم) . وقد تتسنى ايضا متابعة

هذه المقارنات التي قد تقودنا كلها الى نتيجة واحدة : هي ان الاسطورة الباونية تعرض منظومة طقسية ليس عكس المنظومة السائدة في هـذه القبيلة ، بل عكس منظومة لاتطبقها ابدا ، هي منظومة القبائل النسيبة التي تتبع منظومة طقسية تناقض منظومتها تماما . اضف أن العلاقة بين المنظومتين تعرض طابعا طباقيا : لو اعتبرت الاولى كتقدم لبدأت الثانية كتقهقر .

لقد حددنا ، هكذا ، مكان اسطورة باونيه في علاقة ارتباط متبادل وتقابل مع طقوس غريبة . وتجدر الملاحظة الى كشف علاقة من الطراز نفسه ، وانما من نوع اشد تعقيدا ايضا ، بين الاسطورة ذاتها وطقوس شكلت موضوع دراسة متقدمة ، دون أن تكون خاصة بالباونيه وحدهم هي : الهاكو (٤) .

الهاكو هي طقوس زواج بين جماعتين ؛ وخلافا لمجتمعات الباونيه الذين تعتبر مكانتهم ثابتة في البنية الاجتماعية ، تستطيـع الجماعتان المشار اليهما أعلاه اختيار بعضهما بعضا اختيارا حرا . الا انهما ، اذ لتصرفان على هذه الصورة ، تضعان انفسهما في علاقة **اب / ابن** ، اي العلاقة ذاتها التي تحدد الصلة المستقرة بين طبقات السن المتعاقبة في القبائل القروية . وكما برهن هوكار ، سابقا ، يمكن اعتبار علاقة **الاب / الابن** ، التي يستند اليها الهاكو ، تعديـلا لعلاقـة زواج بين الابويـين والاموميين (٥) . بعبارات أخرى ، ان اسطورة الصبي الحامل ، وطقوس ماندان وهيداتسـا التي ترافق الارتقاء الى رتبة اعلى في سلسلة طبقات السن ، والهاكو تمثل بعددها من مجموعات التعديلات التي يقوم قانونها على معادلة بين التقابل : **اب / ابن** ، والتقابل : **رجل / امراة** . اما من جهتي فانا مستعد للقول بأن هذه المعادلة تقوم على صفات منظومة قرابة

---

(٤) آ. س. فليتشر وموري : الهاكو : احتفالات باونية ، التقرير السنوي الثاني والعشرين ، مكتب الاثنولوجيا الامريكية ، القسم الثاني ، واشنطن ، ١٩٠٠ – ١٩٠١ ، ١٩٠٤ .

(٥) آ. م. هوكار ، اتفاقات ، في : الحياة واهبة الاسطورة ، لندن ١٩٥٢ .

كرو ــ أوماها ، حيث العلاقات بين الجماعات المتحالفة مقننة تمامابحدود علاقات بين اصول وفروع ، غير أن المكان لايتسع لبسط هذا الجانب من المسالة .

ساكتفي ، اذا ، ببحث مراحل الطقوس الاخيرة بحثا سريعا (١٦ ــ ١٩ ، في تفصيل فليتشر) ؛ اي تلك التي تتسم بالطابع الاكثر تقديسا وتقدم ، مع اسطورة الصبي الحامل ، سلسلة من التماثلات الجديرة بالملاحظة . تصل جماعة الاب الى قرية الابن ؛ وتأسر ، رمزيا ، صبيا صغيرا (بغض النظر عن جنسه ، مصدر مذكور ، ص ٢٠١) ، وتقدسه بسلسلة من الدهون التي تهدف الى مماثلته مع تيراوا ، الهة العالم السماوي العليا . ثم يرفع الولد بغطاء ، تخرج ساقاه منه نحو الامام ، ويحرك في هذا الوضع بطريقة قضيب في جماع رمزي مع العالم ، مصور بدائرة مرسومة على التراب ، افترض انه القى فيها عش صفراية ، على غرار سقوط بيضة ، : « ان وضع قدم الولد في الدائرة يعني منح حياة جديدة ، » كما يقول المخبر الاهلي بدون غموض (مصدر مذكور ، ص ٢٤٥) . وأخيرا تمحى الدائرة ، ويغسل الولد من دهونه ويعاد الى اللعب مع رفاقه .

من الواضح أنه يتسنى بحث جميع هذه العمليات على أنها تحوير عناصر اسطورة الولد الحامل . ففي الحالتين لدينا ثلاثة أبطال :

سلسلة الاسطورة : ابن	اب (أو زوج)	زوجة الاب ؛
سلسلة الطقس : ابن	اب	ولد
(تحوير امراة)	(تحوير زوج)	(تحوير ابن)

وفي السلسلتين ايضا ، يتميز بطلان بما يتعلق بالجنس ، بينما يبقى الثالث بدون تمييز (ابن ، أو ولد) .

في سلسلة الاسطورة ، يسمح غياب علاقة الابن بأن يكون نصف رجل ونصف امراة ؛ وفي سلسلة الطقس ، يصبح رجلا تماما (فاعل الجماع) وامراة تماما (يلد بالفعل عشا ــ يرمز الى بيضة ــ في دائرة ــ ترمز الى عش) .

تستتبع رموز الهاكو كلها ان الاب يخصب الابن بواسطة وظيفة الولد المزدوجة ، كما تخصب الوظيفة المزدوجة للزوج الساحر ـ المرأة الولد، في الاسطورة ويخصب الاب الابن ، في طقوس القبائل القروية ، بالوظيفة المزدوجة لزوجة هذا الاخير . ان هذا الازدواج الجنسي لاحد الابطال يبقى بارزا باستمرار في القرينة ؛ يقارن بهذا الصدد الكيس الذي تبرز منه ساقا الولد (الهاكو) ؛ والولد المذكر ذو البطن البارز (اسطورة الباونيه) ؛ والمرأة التي تمسك في فمها بيضة لفت ناتئة (اسطورة بلاكفوت مؤسسة طقس الانضمام الى مجتمع الهيتفوكس ، بواسطة مهر الزوجة).

حاولت في دراسة اخرى (٦) البرهان على أن النموذج الوراثي للاسطورة (اي النموذج الذي يولدها ويعطيها بنيتها في آن واحد) يكمن في تطبيق اربع وظائف على ثلاثة رموز ؛ هنا تكون الوظائف الاربع محددة بالتقابل المزدوج : اكبر / اصغر ، و : ذكر / انثى ، من حيث تنتج الوظائف : اب ، ام ، ابن ، بنت . في اسطورة الصبي الحامل ، يملك كل من الاب والام رمزا متميزا ، وتختلط وظيفتا الابن والبنت في الرمز الثالث المتوفر : الولد . اما في طقوس ماندان ـ هيداتسا فالاب والابن هما المتميزان ، وتستخدم زوجة الابن سندا لوظيفتي : ام ، بنت . واما وضع الهاكو فهو اشد تعقيدا ، حيث تعمل الرموز ، وعددها ثلاثة دائما، على ادخال شخصية جديدة ، زيادة على الاب والابن ، هي : ولد (صبي او بنت) الابن ؛ وانما يتطلب هنا تطبيق الوظائف على الرموز تفريعا ثنائيا مثاليا لهذه الرموز : فالاب ، كما رأينا ، هو اب وام في آن واحد ،وتستعير شخصية الطفل من الرمزين الاخيرين احد نصفي وظيفتها : عامل اخصاب (الاب) وشخص مخصب (البنت) . وتجدر الملاحظة الى ان هذا التوزيع المعقد للوظائف بين الرموز يميز المنظومة الوحيدة من المنظومات الثلاثة ، التي تلجأ الى المبادلة : لانه اذا كان المقصود دائما عقد زواج ، فان هذا الزواج مرفوض في الحالة الاولى ، وملتمس في الحالة الثانية، ويفاوض عليه فقط في الحالة الثالثة .

---

(٦) الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

ان العلاقة الجدلية بين الاسطورة والطقوس ينبغي ان تلجأ الى اعتبارات بنيوية لايسعنا بحثها هنا ، ونكتفي باحالة القارىء الى الدراسة المذكورة آنفا . ولكننا نامل بان نكون قد اثبتنا انه لابد لفهم هذه العلاقة من مقارنة الاسطورة بالطقس ، لاداخل مجتمع بعينه وحسب ، بل بمعتقدات وممارسات المجتمعات المجاورة ايضا . لو كانت مجموعة معينة من اساطير باونيه تمثل تحويرا ، لا عن بعض طقوس القبيلة ذاتها فحسب ، بل عن طقوس أقوام أخرى ، لما امكن الاكتفاء بتحليل شكلي صرف : ذلك أن هذا التحليل يؤلف مرحلة تمهيدية من مراحل البحث ، خصبة بالقدر الذي يتيح صياغة مسائل الجغرافيا والتاريخ بعبارات ادق مما هو متبع عادة . ان الجدلية البنيوية ، اذا ، لاتناقض الحتمية التاريخية : انها تستدعيها وتعطيها اداة جديدة . اضف أن جاكوبسون ، مع مييه وتروبتسكوي ، قد اثبت مرارا أن ظاهرات التاثيرات المتبادلة ، بين المناطق اللغوية المتجاورة جغرافيا ، لايمكن أن تبقى بعيدة عن التحليل البنيوي ؛ وهذه هي نظرية القرابات اللغوية الشهيرة . وقد حاولت أن اقدم الى هذه النظرية اسهاما متواضعا ، طبق في مجال آخر ، مشيرا الى ان القربى اللغوية لا تكمن فقط في انتشار بعض الخصائص البنيوية خارج منطقتها الاصلية ، أو في مقاومة هذا الانتشار : فالقربى اللغوية يمكن أن تحصل ايضا بطريق النقيضة ، وان تولد بنيات تعرض طابع الاجوبة ، أو الادوية ، أو المعاذير ، أو حتى الندامات . ففي الميتولوجيا ، كما في علم اللغة ، يطرح التحليل الصوري في الحال مسألة : المعنى .

الفن

الفصل الثالث عشر

ازدواج التمثيل في فنون آسيا وامريكا[1]

يبدي علماء الاتنولوجيا المعاصرون نوعا من النفور ازاء دراسات الفن البدائي المقارن . واسبابهم واضحة : ذلك أن هذه الدراسات قداتجهت حتى الآن ، حصرا الى البرهان على وجود اتصالات ثقافيـة وظاهـرات انتشار واقتباسات . ما ان يظهر تفصيل زخرفي أو شكل فريد في طرفي العالم ، مهما يكن بعدهما الجغرافي او الزمني ، الهائل غالبا ، حتى يسرع بعض المتحمسين باعلان وحدة اصلهما وتأكيد وجـود علاقـات ماقبل تاريخية بين ثقافات لامثيل لها . والمرء يعلم الاخطاء ـ ازاء المكتشفات الوفيرة ـ التي ولدها هذا البحث المتسرع عن التماثلات « بأي ثمن » . ولكن ، يبقى على الاختصاصيين في الثقافة المادية ان يحفظونا من ذلك فيحددوا الاختلاف النوعي الذي يفصل سمة ، او مجموعة من السمات، أو اسلوبا ، قابلة لمعاودات مستقلة وعديدة ، من طبيعة السمات التي تستبعد طبيعتها وخصائصها امكان التكرار بدون اقتباس .

اذا ، لست انوي ، بلا تردد ، أن اضيف بعض الوثائق الى ملف نوقش مناقشة حامية وعادلة . ان هذا الملف الضخم يقحم في آن واحدالساحل الشمالي الغربي لامريكا الشمالية والصين وسيبريا وزيلاندا الجديدة وربما الهند وفارس ؛ فضلا عن تعلق الوثائق المستند اليها باشد العهود

---

(1) نشر تحت هذا العنوان في : النهضة ، مجلة فصلية تصدر من المدرسة الحرة للدراسات العليا في نيويورك ، مجلد ٢ و ٣ ، ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥ ، ص ص ١٦٨ ـ ١٨٦ .

اختلافا : القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بالنسبة لآلاسكا ؛ والالف الاولى الى الالف الثانية قبل الميلاد ، بالنسبة للصين ؛ وفن ماقبل التاريخ لمنطقة آمور ؛ وفترة تمتد من القرن الرابع عشر الى الثامن عشر ،بالنسبة لزيلاندا الجديدة . ولعله يتعذر تصور قضية أردأ : فقد ذكرت في مكان آخر (٢) العقبات شبه المنيعة التي صادفتها فرضية اتصال ماقبل كولومبي بين آلاسكا وزيلاندا الجديدة ؛ ولاريب في أن المسألة تكون اسهل عند مقارنة سيبيريا والصين بشمال امريكا : فالمسافات تصبح معقولة ، ويقتصر الامر على تجاوز عقبة الف سنة او الفين . ولكن حتى في هذه الحالة ، ومهما تكن القناعات الحدسية التي تفرض نفسها على العقل ، يتحتم التماس الوقائع لاقامة بناء ذي مظهر متين . الف كارل هنتسيه كتابا مبتكرا وبارعا ، وضع نفسه فيه موضع جامع خرق الامريكانية ، ملتقطا أدلته كمقتطفات مجموعة من أشد الثقافات تنوعا ، عاملا ، احيانا، على ابراز تفصيلات لامعنى لها (٣) . وتحليله لايبرر الانطباع بل يفككه ، ولاشيء في memlra disjecta poetal يبرر الاحساس العميق بالتشابه الذي كان الاتصال الاجمالي مع الفنين قد ايقظه بقوة .

ومع ذلك لايمكن الا نتأثر بالتماثلات التي يكشف عنها فن ساحل امريكا الشمالي الغربي مع فن الصين القديمة . ان هذه التماثلات لاتكمن في جانب الوثائق الخارجي بقدر ماتكمن في المبادىء الاساسية التي يسمح تحليل الفنين باستخلاصها . وقد قام ليونار آدام بهذه الدراسة ، التي ألخص نتائجها هنا (٤) . يستخدم الفنان [مثنى فن] : أ) النمنمة

(٢) فن الساحل الشمالي الغربي ، جريدة الفنون الجميلة ، ١٩٤٣ .

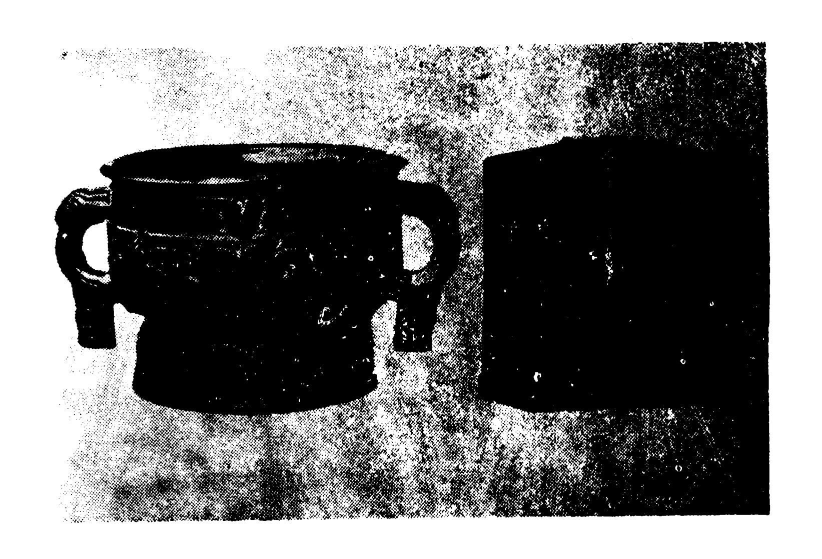
(٣) كارل هنتسيه ، المواضيع الطقوسية والمعتقدات والالهة في الصين القديمةوامريكا ١٩٣٦ .

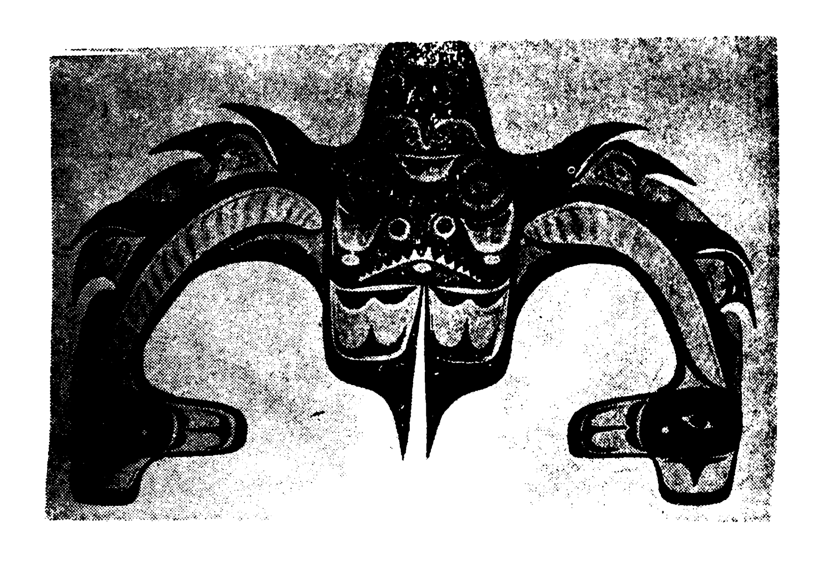
(٤) ليونار ادم ، الفن الهندي في الشمال الشرقي الامريكي ونظيرة الصيني القديم الانسان ، مجلد ٣٦ ، ع ٣ ، ١٩٣٦ .

I ـ برونز شانغ ، الالف الثانية

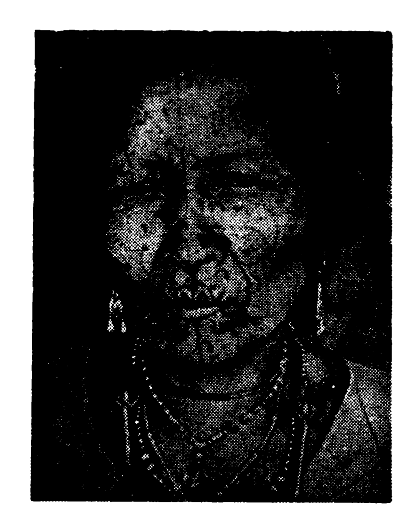
II ـ صندوق يمثل ضفدعة ، الساحل الشمالي الغربي ، القرن التاسع عشر .

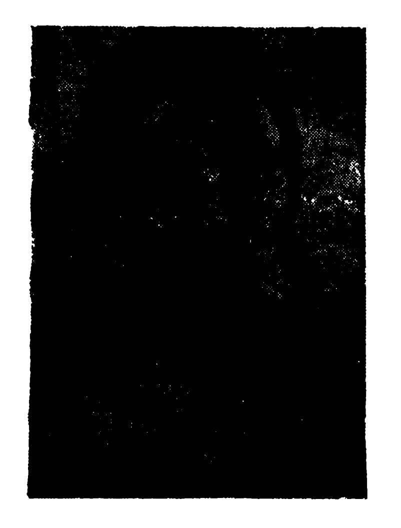
III ـ رسم يمثل سمكة قرش ، يظهر راسها من الامام ، لاتاحة ملاحظة رموز القرش المميزة ، وقد شق الجسم طولانيا وارتد نصفاه على السطح الى يمين الراس ويساره .

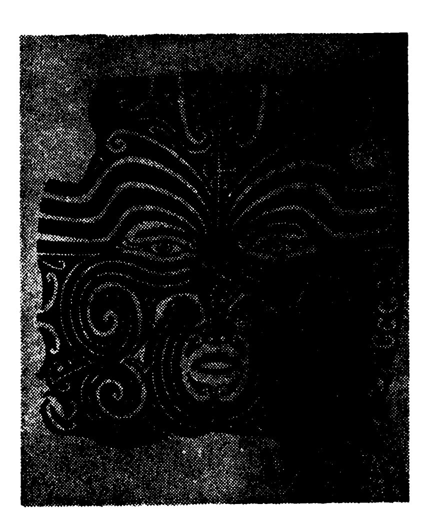












المكثفة ؛ ب) تخطيطية او رمزية يعبر عنهما بابراز الخطوط المميزة او اضافة صفات هامة (فمثلا ، يشار الى القندس ،في فن الساحل الشمالي-الغربي ، بالعود الذي يمسكه بين أرجله) ؛ جـ) تمثيل الجسم بـ «صورة مزدوجة » ؛ د) تفكيك التفصيلات المنعزلة كيفيا عن المجموعة ؛ هـ) تمثيل شخص **واحد** منظور من الامام بصورتين جانبيتين **اثنتين** ؛ و) تناظر جيد الاعداد يستخدم غالبا لاتناظرات تفصيلية ؛ ز) تحويل التفصيلات الى عناصر جديدة تحويلا غير منطقي (كالرجل تصبح منقارا ، أو رسم عين يستخدم للدلالة على مفصل أو العكس) ؛ ح) واخيرا ، تمثيلا ذهنيا اكثر مما هو حدسي ، يتقدم فيه الهيكل العظمي أو الاعضاء الداخلية على تمثيل الجسم (طريقة واضحة ايضا في شمال استراليا) (٥) .وعليه فان هذه الطرق ليست خاصة بالفن الامريكي في الساحل الشمالي الغربي؛ فكما كتب آدم : « ان المبادىء الفنية والتقنية المتعددة التي برزت في كل من الصين القديمة وشمال غربي امريكا متماثلة بكاملها تقريبا . » (٦) .

عندما لوحظت هـذه التشابهات قورن الفن الصيني القديم وفـن الساحل الشمالي الغربي مقارنة مستقلة ، لاسباب مختلفة تماماً بفـن الماووري في زيلاندا الجديدة (٧) . ان هذه الواقعة لعلى قدر كبير من الاهمية بحيث ان فن آمور النيوليتي ـ الذي تعتبر بعض مواضيعه (كالعصفور ذي الاجنحة المنبسطة والبطن المكون من وجه شمسي) متماثلة عمليا مع

---

(٥) انظر مثلا ، ماكارثي ، الفن الزخرفي البدائي الاسترالي ، سيدني ، ١٩٣٨ ، ص ٣٨ .

(٦) الانسان ، مجلد ٣٩ ، ع ٦٠ .

(٧) انظر ، بشأن الصين وزيلاندا الجديدة ، هين جيلدران في : zeitselrifi fur rassenkunde vol seutgort مجلد ٢ ، شتوتغارت ، ١٩٣٥ .

VI - V ـ امراتان كادوفيو بوجه مرسوم ، ١٩٣٥ .

VI ـ امراة كادوفيو ، وجه مرسوم ، ١٨٩٢ .

VII ـ رسم زعيم ماووري ، القرن التاسع عشر .

مواضيع الساحل الشمالي الغربي يقدم ، على قول بعض المؤلفين ، «تزييناً منحني الاضلاع ، غنيا على نحو غير متوقع له صلة بتزين اينو وماووري من جهة ، والثقافات النيوليتية او الصين (يانغشاو)واليابان (جومون) من جهة أخرى ؛ وهو يتألف على نحو خاص من ذلك النموذج من التزيين الشريطي المتميز برسوم معقدة مثل النسيج ، يتخذ شكلا حلزونيا ومتعرجا في التمييز بالتضاد لزخرفة الثقافة البيكالينيةالهندسية والمستطيلة الشكل » (٨) وهكذا فان الفنون المتعلقة بمناطق وعهود شديدة الاختلاف ، والتي تقدم فيما بينها تماثلات واضحة ، يوحي كل منها ، ولاسباب مستقلة ، ببعض المقاربات التي تخالف ، مع ذلك ، مقتضيات الجغرافيا والتاريخ .

هل نحن ، اذا ، سجناء خيار احراجي ، يحكم علينا بنفي التاريخ او بالبقاء بلا تبصر حيال هذه التشابهات التي تم التحقق منها مرارا ؟ لم يتردد علماء الانتروبولوجيا ، الذين ينتمون الى المدرسة الانتشارية ، في قسر النقد التاريخي . ولست أفكر بالدفاع عن فرضياتهم الجريئة ، وانما ينبغي القول أن موقف خصومهم الحذرين هو ، في النسق السلبي ، شاف بعض الشيء كشفاء الادعاءات الغريبة التي يكتفون بمناقضتها . لاريب في أن ممارسة الباحثين عن الاتصالات الثقافية والاقتباسات قد عرضوا دراسات الفن البدائي المقارن الى الخطر . بيد أنها تعرضت الى خطر اشد بفعل المرائين المثقفين الذين يؤثرون نكران الاتصالات الواضحة لان علمهم لايملك بعد اي منهج مرض في التفسير يتسنى تطبيقه عليها . ان انكار الوقائع للاعتقاد بأنها غير مفهومة أمر أشد عقما ، من ناحية تقدم المعرفة ، من اعداد الفرضيات ؛ حتى لو كانت هذه الفرضيات غير مقبولة، فانها تثير، بسبب قصورها على وجه التحديد،

---

(٨) هنري فيلد واوجين بروستوف ، نتائج البحث السوفييتي في سيبريا ، ١٩٤٠-١٩٤١ ، الانتروبولوجي الامريكي ، مجلد ٤٤ ، ١٩٤٢ ، ص ٣٦٦ .

النقد والبحث اللذين سيتمكنان ، ذات يوم ، من تجاوزها [٩] .

نحن نحتفظ اذا ، بحق مقارنة الفن الامريكي وفن الصين اوزيلاندا الجديدة ، حتى لو قدم الدليل الف مرة على أن ماووري لم يتمكنوا من جلب اسلحتهم وزخارفهم الى ساحل المحيط الهادي . لاريب في أن فرضية الاتصال الثقافي مهيأة أكثر من غيرها لعرض التشابهات المعقدة التي تعجز الصدفة عن تفسيرها . ولكن ، لو جزم المؤرخون بتعذر الاتصال ، لمادل ذلك على أن التشابهات وهمية ، وانما يجب التوجه الى مكان آخر للعثور على التفسير . ان خصب مجهود الانتشاريين ينتج على وجه الدقة من تحريهم عن امكانات التاريخ تحريا منهجيا . فاذا كان التاريخ ، الملتمس بلا مهادنة (والذي يجب التماسه **قبل كل شيء**) ، يجيب بالنفي ، فلنلتفت عندئذ نحو علم النفس أو تحليل الاشكال البنيوي ، ولنتساءل عما اذا كانت بعض الاتصالات الداخلية ، ذات الطبيعة السيكولوجية او المنطقية ، لاتسمح بفهم المعاودات المتزامنة ، في تواتر وتماسك لايمكن أن ينتجا ببساطة عن قانون الاحتمالات . وبهذه الروح سأقدم اسهامي في المناقشة .

وصف فرانز بواز ازدواج التمثيل في فن الساحل الهادي الشمالي الغربي من امريكا فقال : « لقد تصوروا الحيوان مقسما الى قسمين من الراس الى الذيل ... ثمة انخفاض عميق بين العينين ، المتدتين الى اسفل الانف . وهذا يظهر أن الرأس ذاته يجب أن لايعتبر منظرا جبهيا ، بل كأنه يتألف من صورتين جانبيتين تنضمان عند الفم والانف ، بينما لاتتصلان على مستوى العينين والجبهة ... فاما أن تمثل الحيوانات

---

(٩) يرى الدكتور بال كيليمين أن التشابهات بين الفنون الامريكية وبعض فنون اقدم ثقافات نصف الكرة الشمالي ليست سوى « اوهام بصرية » ، ويبرر هذا الراي بقوله : « *لقد نشأ الفن ماقبل الكولومبي وتطور بعقلية مغايرة تماما لعقليتنا* » (الفن الامريكي الوسيط ، نيويورك ، ١٩٤٣ ، مجلد ١ ، ص ص ٣٧٧ ، ٣٧٨) . وانا اشك في امكان العثور في جميع اثار المدرسة الانتشارية تأكيدا واحدا بهذا القدر من السطحية والاعتباط والتفاهة .

مقسمة الى قسمين بحيث تتصل الصور الجانبية في الوسط ، او ان يظهر منظر جبهي للراس مع صورتين للجسم جانبيتين ومتجاورتين . » (١٠)
ويحلل المؤلف نفسه هذين الرسمين (الشلكين ١٧ و ١٨ هنا و ٢٢٢ و ٢٢٣ في نص بواز) بالطريقة التالية : «يبين الشكل ٢٢٢ (لوحة هيدا) مخططا تم الحصول عليه بهذه الطريقة . وهو يمثل دبا . وقد حصل الاتساع الكبير للفم الملاحظ في هذه الحالات من وصل الصورتين الجانبيتين اللتين يتألف منهما الراس . وقد ظهر هذا المقطع من الراس اشد وضوحا



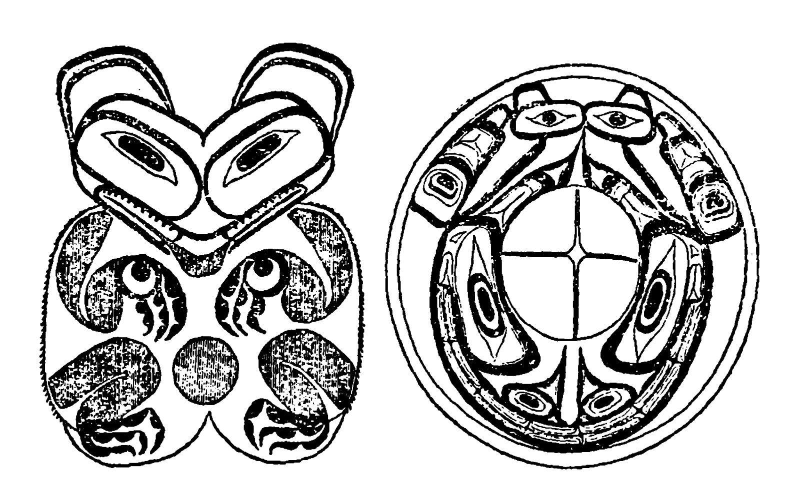
شكل ١٧ ـ هيدا ـ رسم يمثل دبا
(عن فراز بواز)

في الشكل ٢٢٣ ، الذي يمثل الدب ايضا . انها لوحة موجودة في مقدمة بيت تسيمشيان ، والفتحة الدائرية الموجودة في وسط الرسم هي بمثابة باب المنزل . وقد قطع الحيوان من الظهر الى الجبين ، لذلك فان القسم الامامي من الراس فقط مشترك في هذه النقطة . أما نصفا الفك السفلي فلا يتصلان ببعضهما . ويمثل الظهر بخطوط كفافية سوداء ، أشير الى الشعر عليها بخطوط دقيقة . ويسمي التسمشيان هذا الرسم « التقاء الدببة » ، كما لو أن دبين اثنين قد صورا فيه . » (١١) .

---

(١٠) فرانز بواز ، الفن البدائي ،
Institutett for Sammenlignende kulturforsking
سلسلة ب ، مجلد ٨ اولسو ، ١٩٢٧ ، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .
(١١) فرانز بواز ، مصدر مذكور ، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

قارنوا هذا التحليل بذلك الذي قدمه كريل عن الطريقة المشابهة في في الصين القديمة : « ثمة ميزة اكثر بروزا لفن شانغ الزخرفي تكمن في الأسلوب الغريب القائم على تصوير الحيوان على سطوح منبسطة أو مدورة. والحالة هذه كما لو أن احدهم أخذ حيوانا وقسمه بالطول ، مبتدئا من طرف الذيل ، ونقل العمل تقريبا الى طرف الانف ، ثم فرق النصفين الاثنين ونشر الحيوان المشطور افقيا على السطح ، ليتصل النصفان فقط عند الانف . » (١٢) ويضيف المؤلف نفسه ، الذي لم يطلع ، حسب الظاهر على عمل بواز ، بعد استخدام عبارات هذا الاخير ذاتها تقريبا ، : « في دراسة رسم شانغ كنت ادرك باستمرار ان هذا الفن يتشابه الى حد كبير، بروحه بالتأكيد ، وربما بشكل مفصل ، مع فن ساحل الهنود الغربي الشمالي . » (١٣)



شكل ١٨ ــ الى اليسار : تسيمشيان ــ رسم على واجهة بيت يمثل دبا . الى اليمين : قبعة من الخشب رسم عليها شكل يمثل سمكة (عن فرانز بواز) .

---

(١٢) كريل ، حول اصول صناعة البرونز وزخرفته في عهد شانغ ، سلسلة الاثار ، مجلد ١ ، ج ١ ، ص ٦٤ ، ١٩٣٥ .

(١٣) المصدر نفسه .

هذه التقنية المتميزة بهذا القدر ، التي يعثر عليها في فن الصين القديمة ولدى بدائيي سيبريا ، وفي زيلاندا الجديدة ، تظهر كذلك لدى هنود كادوفيو ، في الطرف الاخر من القارة الامريكية . وقد أوردت هنا رسما يمثل وجها مرسوما حسب الاستعمال التقليدي لنساء هذه القبيلة الصغيرة في جنوب البرازيل ، أحد آخر آثار شعب غويكورو . وقد وصفت في مكان آخر طريقة تنفيذ هذه الرسوم ، ووظيفتها في الثقافة الاهلية (١٤) . ولهذا اكتفي بالتذكير بأن هذه الرسوم عرفت منذالاتصالات الاولى مع غويكورو ، في القرن السابع عشر ، وانها ، على مايبدو ، لم تتطور منذ ذلك العهد . وهذه الرسوم ليست وشما ، بل تجدد كل بضعة ايام ، وهي منفذة بمسوط خشبي مبلل بعصير الفواكه والاوراق البرية . والنساء ، اللواتي يرسمن أوجه بعضهن بعضا بالتبادل(واللواتي



شكل ١٩ - برونز عثر عليه بالقرب من آن - يانغ (الصين) . يشاهد في اللوحة الوسطى قناع مزدوج لـ ((تاو تييه)) ، بدون فك اسفل . وتؤلف الاذنان قناعا ثانيا فوق الاول، كما قد تفسر كل عين من القناع الثاني على انها تابعة لتنين صغير مرسوم بكل اذن من القناع الرئيسي . يرى التنينان من الجانب ويتقابلان كتنين الاطار الاعلى ، ويمثل هذا الاخيران ، بدورهما ، قناع كبش منظور من الامام ، رسم قرناه بجسم التنين .

ويمكن تفسير زخرف الغطاء بطريقة مشابهة . عن و. برسيفال بيتس ، آن يانغ : استعادة

(١٤) المدارات الحزينة ، مصدر مذكور .

كن يرسمن الرجال ايضا) لايعملن بمقتضى نموذج ، بل ارتجالا في حدود مواضيعيه تقليدية معقدة . فلم أجد رسمين متشابهين بين الرسوم الاربعمائة المجموعة ، ميدانيا ، في عام ١٩٣٥ . بيد أن الاختلافات ناجمة عن تجديد ترتيب العناصر الاساسية باستمرار اكثر مما تنشأ عن تجديد هذه العناصر نفسها : خطوط حلزونية ، بسيطة او مزدوجة ، خطوط تظليلية ، حلزونيات ، نقوش مشبكة ، خطوط ملتوية ، خطوط متصالبة ، شرارات . وينبغي استبعاد كل تأثير اسباني ، نظرا للتاريخ القديم الذي وصف فيه هذا الفن الدقيق لاول مرة . في الوقت الحاضر تقتصر المهارة القديمة على بعض النساء المسنات فقط ، ومن السهل توقع الوقت الذي تكون فيه هذه المهارة قد زالت نهائيا .

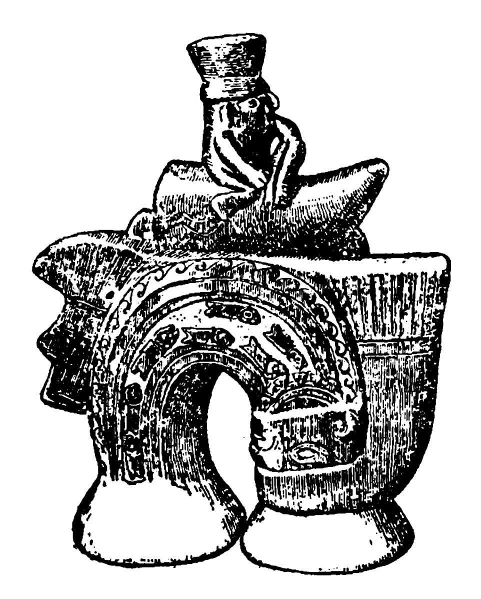
تقدم الصورة VIII مثالا جيدا على هذه الرسوم . الزخرف مبني بصورة تناظرية بالنسبة الى محورين خطيين : احدهما عمودي يتبع سطح الوجه المتوسط ، والثاني افقي يقطع الوجه على ارتفاع العينين ؛ والعينان ممثلتان بطريقة اختزالية وعلى مستوى مصغر . وهماتستخدمان منطلقا للحلزونين المعكوسين اللذين يشغلان ، الاول ، الخد الايمن ، والثاني ، القسم الايسر من الجبين . والموضوع المرسوم بشكل قوس خليط ، مزين بخطوط ملتوية ، موجود في القسم الادنى من الرسم ، يمثل الشفة العليا وينطبق عليها . وهو غني تقريبا ، ومجمل تقريبا ، في جميع رسوم الوجه الذي يكون ، على مايبدو ، عنصرها الثابت . ليس تحليل الزخرف بالامر اليسير ، وذلك بسبب لاتناظرية الظاهر ، الا ان هذا اللاتناظر يخفي تناظرا حقيقيا ، وان كان معقدا : فالمحوران يتقاطعان عند قاعدة الانف ويقسمان الوجه الى اربعة قطاعات مثلثة : النصف الايسر من الجبين ، والنصف الايمن من الجبين ، وارنبة الانف اليمنى والخد الايمن ، وارنبة الانف اليسرى والخد الايسر . وزخرفة المثلثات المتقابلة متناظرة ، غير ان زخرفة كل مثلث عبارة عن زخرفة مزدوجة، تتكرر معكوسة في المثلث المقابل . فهكذا ، ملىء الجبين (النصف الايمن) والخد الايسر ، اولا بمثلث من النقوش المشبكة ، ثم ، وقد فصل الجبين

عن هذا المثلث بشريط منحرف فارغ ، ملىء بحلزونين مزدوجين كتكملة، ومزينين بنقوش مشبكة . أما الجبين (النصف الايسر) والخد الايمن مزينان بحلزون عريض بسيط مزين بنقوش مشبكة ، يعلوه موضوع آخر بشكل طائر أو شعلة ، يذكر بالشريط المائل الفارغ للمجموعة المتقابلة . اذا ، لدينا زوجان من المواضيع التي يتكرر كل منها ، مرتين ، وبصورة تناظرية . غير أن هذا التناظر يتأكد بالنسبة لاحد المحورين الافقي او العمودي تارة ، وبالنسبة للمثلثات المحددة بتنصيف هذين المحورين ، تارة أخرى . تذكر هذه الطريقة ، مع تعقيد اكبر ، بطريقة صور أوراق اللعب . تقدم الصور IV و V و VI أمثلة أخرى وتكشف عن بعض التغيرات حول طريقة متماثلة في الاساس .

على أن الزخرفة ، في الصورة VIII ، ليست هي وحدها التي تستحق الاهتمام . فقد ارادت الفنانة ايضا (امرأة في الثلاثين من عمرها تقريبا) رسم الوجه وحتى الجمة . فقامت بذلك ، والحالة هذه ،حسب طريقة ازدواج التمثيل : فالوجه غير منظور من الامام ، بل هو مؤلف من رسمين جانبيين مقرونين . وهكذا يفسر عرضه الغريب ومحيطه الشبيه بشكل قلب : فالانخفاض الذي يفصل الجبين الى نصفين يتعلق ايضا بالرسمين الجانبيين ، وهذان الرسمان يختلطان فقط من قاعدة الانف الى الذقن . وتؤكد مقارنة الاشكال ١٧ و ١٨ و VIII تماثل هذه الطريقة مع طريقة فناني ساحل امريكا الشمالي الغربي .

كما يشترك الفن الامريكي الشمالي والفن الامريكي الجنوبي ببعض الخصائص الاخرى . سبقت الاشارة الى خاصة تفكيك الموضوع الى عناصر ، يعاد تأليفها حسب قواعد اصطلاحية لاعلاقة لها بالطبيعة . وهذا التفكيك ليس أقل وضوحا في فن كادوفيو ، وان كان يظهر بصورة غير مباشرة . وقد وصف بواز بدقة تفكيك الاجسام والوجوه في فن الساحل الشمالي الغربي : اذ تقطع الاجهزة والاعضاء نفسها ، ثم تستعمل فيبناء فرد كيفي . فهكذا ، في صار طوطمي هيدي ، « يجب ان يشرح الشكل

بطريقة يلتف الحيوان فيها مرتين ، ويلتف الذيل فوق ظهر الحيوان ، وينحني الراس حتى يصل الى بطن الحيوان ، وبعد ذلك ينقسم الحيوان باتجاه الخارج . » (١٥) وفي احد رسوم كواكيوتل ، يمثل دلفينا كبيرا « ينقسم الحيوان على طول ظهره بالكامل وباتجاه المقدمة ويتحد الشكلان الجانبيان للراس وتظهر الزعنفة الظهرية ، حسب الاساليب الواردة حتى الان ، على كلا جانبي الجسم . وتفصل هذه الزعنفة قبل انقسام الحيوان وتظهر الان موضوعة فوق نقطة التقاء الشكلين الجانبيين للراس . اما الزعانف الاخرى فتتوضع على جانبي الجسم ولاتتوافق الا في نقطةواحدة ويلتف نصفا الذيل باتجاه الخارج ، حتى ان الجزء السفلي في الشكل يؤلف خطا مستقيما . (شكل ٢٠) (١٦) » وقد يكون من السهل اعطاء امثلة اخرى .



شكل ٢٠ ــ كواكيوتل ــ رسم على واجهة منزل ، يمثل دلفينا كبيرا (عن فرانز بواز)

---

(١٥) فرانز بواز ، مصدر مذكور ، ص ٢٣٨ .

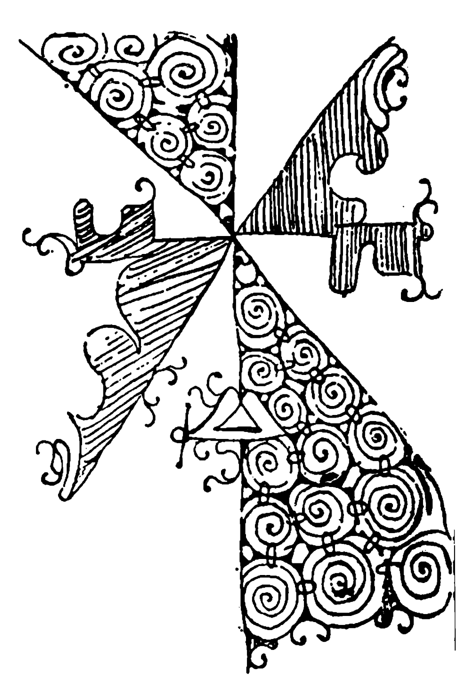
(١٦) المصدر السابق ، ص ٢٣٩ وشكل ٢٤٧ .

ان فن كادوفيو يبالغ في التفكيك ويقتصد فيه في آن واحد . يقتصد فيه لان الوجه او الجسم الذي يجري العمل عليه ، هما من لحم وعظم ، يتعذر تفكيكهما واعادة تأليفهما بدون جراحة عسيرة التصور . اذا ، ان كمال الوجه الحقيقي محترم ، غير أن ذلك لايحول دون تفكيكه باللاتناسق التناظري الذي يسفر عن مناقضة انسجامه الطبيعي لصالح انسجام الرسم الاصطناعي . ولكن ، بما ان هذا الرسم يشوه بالفعل وجها حقيقيا عوضا عن تمثيل صورة وجه مشوه ، يعتبر التفكيك مبالغا فيه اكثر من التفكيك الموصوف سابقا . والى جانب قيمته الرمزية ، يختلط فيهعنصر دقيق من السادية التي تفسر ، تفسيرا جزئيا على الاقل ، لماذا كانت مفاتن نساء كادوفيو الجنسية (الظاهرة في الرسوم والمترجمة بواسطتها) تجتذب ، في السابق ، المغامرين والخارجين على القانون ، نحو ضفاف باراغواي . وقد التقيت بعدد منهم ، تقدم بهم العمر الان ، كانوا قد تزوجوا من الاهالي واقاموا بينهم ، فوصفوا لي مرتعشين اجسام هؤلاء المراهقات العاريات تماما والمغطاة بالشبكات والخطوط المتعرجة ممعنة في الارهاف ومنحرفة الحس . كما كانت الوشوم والرسوم الجسدية في الساحل الشمالي الغربي ، التي غاب منها هذا العنصر الجنسي على الارجح ، وخف وضوح الطابع الزخرفي لرمزيتها المجردة غالبا ، تبدي استخفافا بتناظر الوجه البشري (١٧) .

---

(١٧) انظر وشوم تلينجيت ، التقرير السنوي السادس والعشرون لمكتب الاتنولوجيا الامريكية ، اللوحات ٤٨ ـ ٥٦ ، وفرانز بواز ، مصدر مذكور ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ (رسوم جسدية) .

ويلاحظ كذلك أن تاليف رسوم كادوفيو حول محور مزدوج ، افقي وعمودي ، يحلل الوجه حسب طريقة ازدواج ، مكررة تقريبا : فالرسم يعيد تأليف الوجه ، ليس بصورتين جانبيتين ، بل باربع قطع (شكل ٢١) . اذا ، يقوم اللاتناظر بوظيفة شكلية ، هي تأمين تمييز القطع الاربع : فقد تختلط هذه الاخيرة في صورتين جانبيتين ، اذا تكررت المجالات تناظريا على اليمين واليسار ، عوضا من تقابلها برؤوسها . ان التفكيك والازدواج يقترنان اقترانا وظيفيا .



شكل ٢١ ــ كادوفيو ــ موضوع رسم جبهي ، نفذته امراة من الاهالي على طبق من الورق (مجموعة المؤلف) .

نتابع هذه المقارنة بين فن الساحل الشمالي الغربي وفن هنود كادوفيو فنشير الى عدة نقاط هامة اخرى . في الحالتين ، يقدم النحت والرسم وسيلتي التعبير الاساسيتين ؛ وفي الحالتين يعرض النحت خاصة واقعية ، فيما يكون الرسم بالاحرى رمزيا وزخرفيا . لاريب في أن نحت كادوفيو (على الاقل في العصر التاريخي) يقتصر على أصنام ورسوم آلهة من حجوم صغيرة دائما ، خلافا لفن كندا وآلاسكا الهائل ؛ غير أن الصفة الواقعية ، والنزعة المزدوجة الى الصورة والنمنمة متماثلتان ، وكذلك القيمة الرمزية التي تنطوي عليها ، اساسا ، المواضيع المرسومة او المصورة بالالوان . وفي الحالتين ، يؤكد الفن المذكر ، المتركز على النحت، ارادته التمثيلية ، في حين أن الفن المؤنث ــ المقتصر في الساحل الشمالي

الغربي على الضفر والحياكة ، الى جانب اشتماله على الرسم لدىاهالي جنوب البرازيل واهالي باراغواي ــ هو فن غير تمثيلي . ذلك صحيح في الحالتين بالنسبة للزخارف النسيجية ، غير ان الخاصة البدائية لرسوم الوجه لدى غويكورو غريبة علينا ؛ وربما كان لمواضيعهم ، التي فقدت دلالتها اليوم ، معنى واقعيا في السابق ، او رمزيا على الاقل . كما يمارس الفنان كلاهما الزخرفة بطريقة المرسام ، فيؤلفان تركيبات متجددة دائما بفضل ترتيب المواضيع الاولية ترتيبا متنوعا . واخيرا ، في الحالتين ، يرتبط الفن ارتباطا وثيقا بالنظام الاجتماعي : اي استخدام الرسوم والمواضيع للتعبير عن اختلافات المكانة وامتيازات النبالة ودرجات الاعتبار . وقد كان المجتمعان ايضا يطبقان نظام المراتب الاجتماعية وكان الفن الزخرفي فيهما يستخدم لتوطيد مراتب التدرج الاجتماعي (١٨) .

والآن اورد مقارنة سريعة بين فن كادوفيو وفن آخر مارس ازدواج التمثيل ، هو فن ماووري في زيلاندا الجديدة . نشير اولا الى ان فن الساحل الشمالي الغربي قورن مرارا بفن زيلاندا الجديدة لاسباب مختلفة . وقد ظهر بعض هذه الاسباب خادعا ، كالتماثل الظاهر بين الاغطية المنسوجة المستعملة في المنطقتين ؛ فيما صمد بعضها الآخر امام النقد الى حد ما : مثل الاسباب المستخلصة من تشابه هراوات آلاسكا مع Patumere الماووري . وقد سبق التذكير بهذا اللغز (١٩) .

تستند المقارنةمع فنغويكورو الىتقابلات اخرى : فالزخرفة الجبهية والجسدية لم تصل في اي مكان آخر خارج المنطقتين ، الى تطور مشابه ولا الى مثل هذه الدقة . ان وشوم ماووري معروفة جيدا . وقد اوردت اربعة منها في هذا الكتاب (الشكلين VII و XII) ، ستكون مقارنتها بصور وجوه كادوفيو على شيء من الفائدة .

ان التماثلات واضحة : تعقيد الزخرفة التي تستخدم التظليل

(١٨) نشر هذا التحليل ايضا وطور في المدارات الحزينة ، مصدر مذكور ، الفصل ٢٠ .

(١٩) فن الشاطىء الشمالي الغربي ، مصدر مذكور .

والتعرجات والخطوط الحلزونية (كثيرا مايستعاض عن هذه الاخيرة في فن كادوفيو بالنقوش المشبكة التي تنم عن تأثيرات اندية) ، والنزعة ذاتها لملء المجال الجبهي تماما ، وتحديد الزخرفة نفسها حول الشفاه في النماذج الابسط . كذلك تنبغي ملاحظة الفروق . الفرق الناشيء عن استناد زخرفة ماووري الى الوشم ، وديكور كادوفيو الى الرسم يمكن استبعاده ، نظرا لسيادة الوشم في تقنية امريكا الجنوبية البدائية ايضا. فحتى في القرن الثامن عشر استعانت نساء باراغواي بالوشم « في تغطية وجوههن وصدورهن واذرعهن باشكال سوداء متنوعة ، ظهرن بها في مظهر سجادة تركية ؛ » (٢٠) مما كان يجعلهن ، بحسب اقوالهن التي دونها المبشر العجوز « اكثر جمالا . » (٢١) وبالعكس يندهش المرء ازاء التناظر الدقيق في وشوم ماووري بالمقابلة مع اللاتناظر شبه الفاسق لبعض رسوم كادوفيو. ولكن هذا اللاتناظر غير موجود دائما ، وقد اثبت انه ينتج عن تطور منطقي لمبدأ الازدواج . اذاً . هو ظاهري اكثر منه حقيقي . ومع ذلك ، فمن الواضح ان الزخارف الجبهية الكادوفية تقع من زاوية تصنيف النماذج ، على مستوى وسط بين زخارف ماووري وزخارف الساحل الشمالي الغربي . وهي تظهر ، مثل هذه الاخيرة ، بمظهر غير متناظر ، متسمة ، في الوقت نفسه ، بطابع الاولى الزخرفي في الاساس .

كما يتأكد الاتصال عند دراسة العلاقات التضمينية النفسية والاجتماعية. ان اعداد الزخرفة الجبهية والجسدية لدى الماووري ، كما لدى اهالي حدود الباراغواي يتم في جو شبه ديني . فالوشوم ليست تزيينات فحسب ، وليست ـ كما اشرنا بمناسبة الساحل الشمالي ـ الشرقي ، ويمكن ان يتكرر الشيء نفسه بما يتعلق بزيلاندا الجديدة ـ مجرد شعارات، وعلاقات نبالة ، ومقامات المراتب الاجتماعية ؛ بل هي ايضا دروس ، ورسالات موسومة بغائية روحية . الوشم الماووري معد الى حفر رسم

في اللحم وكذلك حفر جميع تقاليد العرق وفلسفته في العقل . وكذلك الشأن لدى قدماء كادوفيو ، فقد ذكر المبشر اليسوعي ان الاهالي كانوا يخصصون ، بوقار وحماسة ، اياما كاملة ، يقفون خلالها أمام الرسامين، وكانوا يصفون من لم يرسم بأنه «أحمق .» (٢٢) والماووري ، كالكادوفيو، يمارسون ازدواج التمثيل . ففي الاشكال VII و IX ، و X ، و XIII ، نجد الشيء نفسه بما يتعلق بتقسيم الجبين الى شطرين وتأليف الفم بدءا من نصفين متواجهين ، وتمثيل الجسم كما لو كان مشقوقا من الخلف من الاعلى الى الاسفل ، وكان النصفان مرتدين الى الامام على السطح ذاته ، وبكلمة جميع الطرق المألوفة لدينا في الوقت الحاضر .

كيف تفسر معاودة طريقة في التمثيل بهذا القدر الضئيل من المحافظة على الطبيعة ، في ثقافات ينفصل بعضها عن بعض في الزمان وفي المكان ؟ ان ابسط الفرضيات هي فرضية الاتصال التاريخي أو التطورات المستقلة بدءا من حضارة مشتركة . ولكن ، حتى لو كانت هذه الفرضية ضعيفة أمام الوقائع ، أو – كما يبدو على الارجح – لاتملك مجموعة كافية من الادلة ، فلا يدان جهد التفسير لهذا السبب . واضيف : حتى لو تحققت اكثر الصياغات الجديدة طموحا للمدرسة الانتشارية ، لطرحت ايضا مسألة اساسية لاتتعلق بالتاريخ . ماهو سبب بقاء سمة ثقافية ،مستعارة أو منتشرة خلال حقبة تاريخية طويلة ، في حالة سليمة ؟ لان الاستقرار ليس أقل غموضا من التغير . ان اكتشاف اصل مشترك لازدواج التمثيل

---

(٢٢) قارن كريل : « ان قطع شانغ الدقيقة منفذة بدقة ، وتتناول ادق التفصيلات. وهذه القطع ذات طابع ديني . ونحن نعرف من خلال دراستنا لمعجزة النقوشات العظمية ان معظم المواضيع التي وجدت على تماثيل شانغ البرونزية يمكن ربطها بحياة شعب شانغ ومعتقداته الدينية . فكل هذه المواضيع ذات معنى ، وكان انتاج هذه التماثيل البرونزية لدرجة ما ، يعتبر مهمة مقدسة . » ملاحظات حول تماثيل شانغ البرونزية في معرض برلينغتون ، مجلة الفنون الاسيوية ج ١٠ ، ص ٢١ ، ١٩٣٦ .

لايجيب على مسألة احتفاظ بعض الثقافات بوسيلة التعبير هذه مع أن هذه الثقافات تطورت من نواح اخرى في اتجاهات شديدة الاختلاف . تستطيع بعض الصلات الخارجية تفسير الانتقال ؛ ولكن الصلات الداخلية هي وحدها التي تستطيع تحليل الاستمرار . ثمة فئتان من المسائل مختلفتان تماما ، والتمسك باحداهما لايمس في شيء الحل الذي ينبغي تقديمه للاخرى .

وعليه ، تنتج في الحال ملاحظة عن المقارنة بين فن ماووري وفن غويكورو : ففي الحالتين يبدو ازدواج التمثيل كنتيجة للاهمية التي توليها الثقافتان للوشم . لنتأمل ثانية في الشكل VIII ولنتساءل عن سبب تمثيل محيط الوجه بصورتين جانبيتين مقرونتين . واضح أن الفنانة لم تقصد رسم وجه ، بل رسم جبهي ؛ وقد كرست كل اهتمامها لذلك . وكذلك العينان اللتان أشير اليهما بايجاز ، هما هناك كمجرد نقطتي استدلال لانطلاق الحلزونين الكبيرين المعكوسين اللذين تختلطان فيهما . رسمت الفنانة الزخرفة الجبهية بصورة واقعية ، اي انها راعت ابعادها الحقيقية ، كما لو كانت قد رسمت على وجه وليس على سطح مستو . وقد رسمت الورقة على نحو دقيق جدا ، مثلما كانت معتادة على رسم وجه . ولان الورقة هي وجه في نظرها ، تعذر عليها تمثيل وجه على الورقة ، على الاقل بدون تشويه . كان يجب ، اما رسم وجه تماما وتغيير الزخرفة حسب قوانين الرسم الخادع للبصر ، واما مراعاة فردية الديكور ، ومن ثم تصوير الوجه المزدوج . ولايمكن حتى ان يقال أن الفنانة قد اختارت الحل الثاني ، ذلك لان الخيار لم يخطر في ذهنها قط. راينا أن الزخرفة في الفكر الاهلي ، هي الوجه ، أو تخلق الوجه بالاحرى. فالزخرفة هي التي تمنحه كيانه الاجتماعي وكرامته البشرية ، ومدلوله الروحي . اذا ، يعبر تمثيل الوجه المزدوج ، المعتبر كطريقة تخطيطية ، عن ازدواج اكثر عمقا واكثر اصالة : ازدواج الفرد البيولوجي «البليد»، وازدواج الشخصية الاجتماعية التي يترتب عليه أن يجسدها .نستشعر الان أن ازدواج التمثيل منوط بنظرية سوسيولوجية في ازدواج الشخصية.

تلاحظ الصلة نفسها بين الصورة المزدوجة والوشم في الفن الماووري. وتكفي مقارنة الاشكال VII و IX و X و XIII ، للتأكد من ان شطر الجبين الى شطرين ليس سوى اسقاط الزخرفة التناظرية الموشومة على الجسم ، على الصعيد التشكيلي .

على ضوء الملاحظات ، ينبغي توضيح واكمال تفسير الازدواج الوارد في دراسة فرانز بواز ، عن فن الشاطىء الشمالي الغربي . فهو يرى في التمثيل المزدوج ، في التصوير او الرسم ، امتداد طريقة تفرض نفسها بصورة طبيعية في حالة المواضيع ذات الابعاد الثلاثة ، وذلك الى السطوح المستوية . فعندما يراد رسم حيوان على علبة مستطيلة الشكل ، مثلا ، ينبغي بالضرورة تفكيك اشكال الحيوان مع اطار العلبة المقرن : « يتبع في زخرفة الاساور الفضية مبدأ مشابه ولكن القضية تختلف نوعا ما عن تلك المتبعة في زخرفة الصناديق المربعة . فبينما تشكل الاطراف الاربعة في الحالة الاخيرة تقسيما طبيعيا بين الاشكال الاربعة للحيوان ـ الشكل الامامي واليميني والشكل الخلفي واليساري ـ لايوجد خط تقسيم واضح في السوار المستدير . وهناك مشقة كبرى في جمع الاشكال الاربعة فنيا، فيما لايشكل جمع شكلين منهما مثل هذه المشقة . ويرى الحيوان وكأنه منقسم الى قسمين من راسه الى ذيله ويتألف هذان القسمان عند قاعدة الانف وقاعدة الذيل . وتوضع اليد من خلال هذه الفجوة ويحيط الحيوان بالمعصم . ويظهر شكل الحيوان المشار اليه على السوار ... والانتقال من السوار الى الرسم او الى نقش الحيوانات على اوجه مسطحة ليس عملا صعبا ... » (٢٣) وهكذا فان مبدأ التمثيل المزدوج يستخلص

---

(٢٣) فرانز بواز ، مصدر مذكور ، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤ .

VIII رسم نفذته احدى نساء كادوفيو ، ١٩٣٥ .

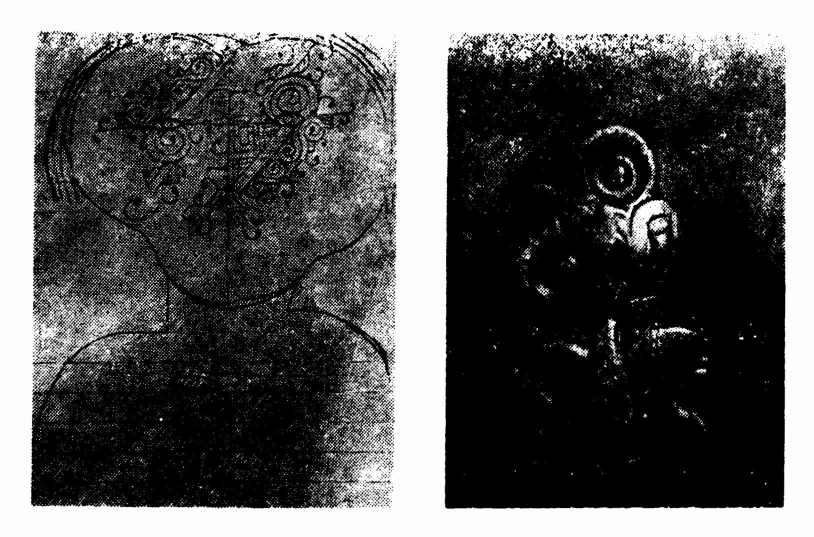
IX تيكي جاد ، يلاحظ فيه ذات رسم الوجه الثلاثي الاقسام .

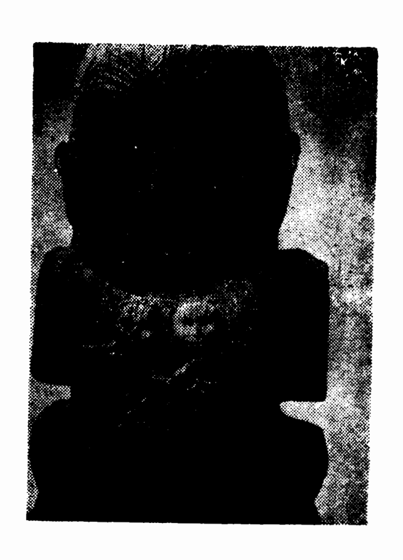
X تمثال خشب ماووري ، القرن الثامن عشر (؟) .

XI زخرفة زينة الرأس (خشب) ، الساحل الشمالي الغربي ، القرن التاسع عشر لاحظ الرأسين البشريين الصغيرين اللذين يزينان الضفيرة الشمسية والبطن وطرفي عظام قفص الصدر .

XII نماذج وشوم اهلية ، حفر على الخشب ، نهاية القرن التاسع عشر . الصف الاعلى : وجها رجال . الصف الادنى : وجه امراة .

XIII حفر على الخشب ـ ماووري ـ القرن الثامن عشر او التاسع عشر .









تدريجيا بالمرور من مواضيع مقرنة الى مواضيع مدورة ، ومن هذهالاخيرة الى السطوح المستوية . في الحالة الاولى ، يوجد تفكيك وتقسيم ثنائي عرضي ، وفي الحالة الثانية يطبق التقسيم الثنائي منهجيا ، وانما يبقى الحيوان سليما ايضا على ارتفاع الرأس والذنب ؛ وفي الحالة الثانية اخيرا ، يتم التقطيع بانفصال الصلة الذيلية ، وعندئذ يتحرر نصفاالجسم ويرتدان الى اليمين والى اليسار على مستوى الوجه نفسه .

ان معالجة المسالة على هذه الصورة من قبل استاذ الانتروبولوجيا العظيم جديرة بالاعتبار ، لرشاقتها وبساطتها . ولكنها رشاقة وبساطة نظريتان . ذلك اننا ، اذ نعتبر زخرفة السطوح المستوية والسطوح المنحنية حالتين خاصتين من زخرفة السطوح المقرنة ، لاناتي ببرهان صالح بما يتعلق بهذه الاخيرة . ولاسيما انه ليس ثمة صلة ضرورية ، قبليا ، تستتبع وجوب بقاء الفنانامينا للمبدأ ذاته بالانتقال منالسطوح الاولى الى الثانية ، ومن الثانية الى الثالثة . فهنالك ثقافات كثيرة زخرفت العلب بصور بشرية وحيوانية بدون تفكيكها أو تقطيعها . يمكن تزيين سوار بالنقوش أو بمئة طريقة اخرى . اذا ، يجب أن يكون هنالك عنصر اساسي في فن الشاطىء الشمالي الغربي (وفن غويكورو ، وفن ماووري ، وفن الصين القديمة) يعرض الاستمرار والصرامة اللذين رافقا تطبيق طريقة ازدواج التمثيل في هذه المنطقة .

يستهوينا فهم هذا الاساس الجوهري في العلاقة الخاصة التي تصل العنصر التشكيلي بالعنصر التخطيطي ، في الفنون الاربعة المدروسة هنا . ليس هذان العنصران مستقلين ، بل هما مرتبطان بعلاقة مزدوجة ، هي في آن واحد ، علاقة تقابل وعلاقة وظيفية . علاقة تقابل : لان مقتضيات الزخرفة تفرض نفسها على البنية وتحرفها، ومن هنا الازدواج والتفكيك ولكنها علاقة وظيفية ايضا ، اذا أن الموضوع متصور دائما تحت المظهر المزدوج التشكيلي والتخطيطي : فالاناء والعلبة والجدار ليست اشياء مستقلة وموجودة قبلا ، يتعلق الامر بزخرفتها بعد فوات الاوان . ذلك انها لاتكتسب وجودها النهائي الا بتكامل الزخرفة والوظيفة المنفعية .

وهكذا فان صناديق الساحل الشمالي الغربي ليست مجرد اوعية مزخرفة بصورة حيوانية مرسومة او محفورة . بل هي الحيوانات نفسها ، حارسة بنشاط النقوش الاحتفالية الموكولة اليه . ان البنية تعدل الزخرفة ، ولكن الزخرفة هي السبب النهائي للبنية ، ويجب كذلك أن تتلاءم مع متطلباته . والنتيجة النهائية هي : ماعون ـ نقش ، موضوع ـ حيوان ، علبة ـ تتكلم . ان القوارب الحية في الساحل الشمالي الغربي تجد معادلها الصحيح في التطابقات النيوزلاندية بين قارب وامراة ، امراة وملعقة ، مواعين واعضاء (٢٤) .

هكذا تابعنا ثنائية ، فرضت علينا باصرار متزايد ، حتى نهايتها الاكثر تجريدا . ولقد راينا ، في اثناء التحليل ، تحول ثنائية الفن التمثيلي والفن غير التمثيلي الى ثنائيات اخرى : نحت ورسم ، وجه وديكور ، شخص وشخصية ، وجود فردي ووظيفة اجتماعية ، مجتمع ومراتب اجتماعية . وقد افضى ذلك كله الى معاينة ثنائية هي في الوقت نفسه علاقة متبادلة بين التعبير التشكيلي والتعبير التخطيطي ، وتقدم لنا « القاسم المشترك » الوظيفي لمختلف تظاهرات مبدأ ازدواج التمثيل .

في نهاية الامر ، تتسنى صياغة مسألتنا بالشكل التالي : في اية شروط يدخل العنصر التشكيلي والعنصر التخطيطي بالضرورة في علاقة متبادلة؟ وفي اية شروط يرتبطان حتما بعلاقة وظيفية بحيث ان طرق تعبير احدهما تغير دائما طرق تعبير الاخر ، والعكس بالعكس ؟ الجواب قدمته لنا مقارنة فن ماووري بفن غويكورو : فقد راينا أن الامر يجب أن يكون كذلك عندما يكون العنصر التشكيلي مكونا بالوجه او الجسد البشري ، والعنصر التخطيطي بالزخرفة الجبهية او الجسدية (رسم بالالوان أو وشم) التي تنبطق عليهما . الزخرفة ، في الواقع **مصنوعة** للوجه ، ولكن الوجه ، بمعنى آخر ، مرصود للزخرفة ، ذلك لانه يتلقى وقاره الاجتماعي ومدلوله

---

(٢٤) جون ر. سوانتون ، نصوص وأساطير تلينجيت ، نشرة رقم ٥٩ ، مكتب الاتنولوجيا الامريكية ، ١٩٠٩ ، نص رقم ٨٩ ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

الرمزي بواسطة الزخرفة ومن خلالها . والزخرفة متصورة من اجل الوجه ، ولكن الوجه ذاته لايوجد الا بواسطتها . الثنائية هي في النهاية ثنائية الممثل ودوره ، ومفهوم **القناع** هو الذي يحمل مفتاحها الينا .

جميع الثقافات المدروسة هنا هي في الواقع ثقافات ذات اقنعة ، سواء ظهر التقنع بالوشم بصورة غالبة (كما هو الشان بما يتعلق بالماويكورو) او تم التشديد على القناع نفسه ، كما فعل الساحل الشمالي الغربي ذلك بطريقة لامثيل لها . بما يخص الصين القديمة ، تتوفر الايضاحات حول دور الاقنعة القديمة ، الذي يذكر بدورها في مجتمعات الاسكا . من ذلك « شخصية الدب » الموصوفة في شو لي ، مع « عينيه الاربعة من المعدن الاصفر » (٢٥) الذي يذكر بالاقنعة الجمعية للاسكيمو والكواكيوتل .

ان هذه الاقنعة ذات الاجنحة التي تمثل بالتناوب عدة مظاهر من الجد الطوطمي ، المسالم تارة ، والغاضب طورا ، والإنساني حينا ، والحيواني حينا آخر ، توضح الصلة بين **ازدواج التمثيل** والتقنع . ويكمن دورها في تقديم سلسلة من الاشكال الوسيطة التي تؤمن الانتقال من الرمز الى الدلالة ، من السحري الى الطبيعي ، من الخارق الى الاجتماعي . وظيفتها هي ، اذا ، التقنيع ونزع القناع معا . ولكن عندما يقصد نزع القناع ، فالقناع هو الذي ينفتح الى نصفين ـ بنوع من الازدواج المقلوب ـ ، في حين أن الممثل نفسه ينقسم الى قسمين في **ازدواج التمثيل** ، الذي يرمي ، كما راينا ، الى **عرض** القناع على حساب الحامل ، عرضا مجازيا وحقيقيا .

نحن نلتقي ، اذا ، بتحليل بواز ، ولكن بعد بلوغ اساسه . صحيح ان ازدواج التمثيل على السطح هو حالة خاصة من حالات ظهوره على سطح منحن ، مثلما يعتبر هذا الاخير حالة خاصة من ظهوره على سطوح

---

(٢٥) فلورانس واربوري ، الادب والرموز الصينية البدائية : اثار وتاملات ، نيويورك ، ١٩٤٢ .

ثلاثية الابعاد . وانما ليس على اي سطح ثلاثي الابعاد : بل السطح الذي لايستطيع الديكور ولا الشكل ، لا ماديا ولا اجتماعيا ، ان يفترقا عليه ، اقصد الوجه البشري . وفي الوقت نفسه ، تتضح بالطريقة ذاتهاتماثلات اخرى ، فريدة الى حد ما ، بين مختلف اشكال الفن المدروسة هنا .

نجد ، في الفنون الاربعة ، اسلوبين زخرفيين وليس اسلوبا واحدا . يميل احدهما الى تعبير تمثيلي أو رمزي في الاقل ، يشتركان بخاصة هيمنة الموضوع الزخرفي . وهو ، بما يتعلق بالصين القديمة ، اسلوب (آ) لكارلغرين (٢٦) ، وهو في الساحل الشمالي الغربي وزيلاندا الجديدة، الرسم والنقش الضئيل البروز ، وهو ، لدى غويكورو ، رسوم الوجه. ولكن ، يوجد ، الى جانب ذلك ، اسلوب آخر ، ذو طابع اكثر شكلية وزخرفة ، وذ نزعات هندسية : اسلوب ب لكارلغرين ، وزخارف زيلاندا الجديدة الشارية ، وزخارف زيلاندا الجديدة والساحل الشمالي الغربي المضفورة أو المحاكة ، وبالنسبة الى غويكورو ، اسلوب يمكن التعرف عليه بسهولة ، يعثر عليه عادة في الخزفيات المزخرفة والرسوم الجسدية (المختلفة عن رسوم الوجه) والجلود المرسومة . فكيف تفسر هذهالثنائية ولاسيما هذه المعاودة ؟ ذلك ان الاسلوب الاول ليس زخرفيا الا فيالظاهر؛ وليس معدا لوظيفة تشكيلية في اي فن من الفنون الاربعة ، كما راينا . وظيفته ، بالعكس ، اجتماعية وسحرية ودينية . اما الديكور فاضفاء تخطيطي أو تشكيلي لواقع من نوع آخر ، مثلما ينتج ازدواج التمثيل عن اسقاط قناع ثلاثي الابعاد على سطح ذي بعدين (أو ثلاثة ابعاد ،وانما لايراعي النموذج البشري المثالي) ، واخيرا ، اسقاط الفرد البيولوجي على المسرح الاجتماعي بلباسه . اذا ، المكان شاغر لولادة فن زخرفي حقيقي وتطوره ، مع انه يمكن ، والحق يقال ، توقع عدواه بالرمزية التي تؤثر في الحياة الاجتماعية باكملها .

ثمة سمة أخرى مشتركة على الاقل بين زيلاندا الجديدة والساحل

---

(٢٦) برنارد كالرغرين ، دراسات جديدة في البرونزيات الصينية ، متحف الاثريات الشرقية ، نشرة ٩ ، ستوكهولم ، ١٩٣٧ .

الشمالي الغربي ، تظهر في معالجة جذوع الاشجار المحفورة بصور منضدة، يحتل كل منها جزءا تاما من الجذع . ان اثار نحت كادوفيو الاخيرة لاتسمح بصياغة فرضيات حول اشكالها البدائية ، ومعلوماتنا ماتزال ناقصة بما يتعلق بمعالجة الخشب من قبل نحاتي شانغ التي كشفت تحريات آن ـ يانغ بعض الامثلة عنها (٢٧) . سألفت الانتباه ، مع ذلك ، الى برونز من مجموعة « لو » أعاد هنتسيه نشره (٢٨) : فقد يرى فيه تصغير عمود منحوت شبيه بالصواري الطوطمية المصغرة بالفخار في الاسكا وكولومبيا البريطانية . في جميع الاحوال ، يقوم جزء الجذع الاسطواني بدور النموذج الاصلي والحد المطلق ، الذي تعرفنا عليه في الوجه والجسد البشري؛ ولكنه لايقوم بهذا الدور الا لان الجذع فسر ككائن « عمود يتكلم . » هنا ايضا ، ليس التعبير التشكيلي والاسلوبي سوى ترجمة حسية لملكة الاشخاص [بمعنى الادوار] .

ومع ذلك ، ربما كان تحليلنا سيبقى ناقصا لو أنه اقتصر على اتاحة تعريف ازدواج التمثيل كسمة مشتركة بين الثقافات ذات الاقنعة . من زاوية شكلية بحتة ، لم يحصل أي تردد في اعتبار تاوتييه ، أحد البرونزيات الصينية القديمة ، كقناع . وقد فسر بواز ، من جانبه ، رسم القرش المزدوج ، في فن الساحل الشمالي الغربي ، كنتيجة لظهور الرموز المميزة لهذا الحيوان من الامام على نحو افضل (انظر الشكل III) (٢٩) . ولكننا قمنا باكثر من ذلك : فقد وجدنا في طريقة

---

(٢٧) هـ. كريل ، سلسلة آثار ، مجلد ٢١ ص ٤٠ ، ١٩٣٥ .

(٢٨) هنتسه ، مصدر مذكور .

(٢٩) مصدر مذكور ، ص ٢٢٩ ، ومع ذلك يجدر التمييز بين شكلين من الازدواج : الازدواج بحصر المعنى ، حيث يمثل وجه ، واحيانا شخص بكامله ، بصورتين جانبيتين مقرونتين ، والازدواج كما تتسنى ملاحظته في الشكل III : هناك وجه واحد ملتصق بجسدين اثنين . ليس من المؤكد قطعا أن الشكلين ينتجان عن المبدا نفسه ، ويميزها آدم ، في المقطع الذي لخصناه في بداية هذا المقال ، تمييزا حكيما جدا. أما الازدواج الذي يقدم الشكل III مثالا جيدا عليه فيذكر ، في الواقع ، بطريقة مشابهة معروفة جيدا في علم الاثار الاوروبي والشرقي ، هي طريقة الحيوان ذي الجسدين، =

الازدواج ، ليس رسم القناع التخطيطي فحسب ، بل التعبير الوظيفي عن طراز حضاري دقيق . لاتمارس الثقافات ذات الاقنعة كلها الازدواج. فهو غير موجود (على الاقل بهذا الشكل المنجز) في فن مجتمعات بويبلو الجنوبية الغربية الامريكية وفن غينيا الجديدة (٣٠) . الا ان الاقنعة تقوم في الحالتين ، بدور عظيم . كما تمثل الاقنعة بعض الاجداد ، والممثل ، اذ يرتدي القناع ، يجسد الجد . اذا ، ماهو الفرق ؟ ذلك أنه ، على عكس الحضارات التي درسناها هنا ، لاتوجد هذه السلسلة من الامتيازات والشعارات والاعتبارات التي تبرر ، بواسطة الاقنعة ، مراتب اجتماعية بحق تصدر السلالات . ان ماهو فوق طبيعي غير مخصص ، قبل كل شيء ، لتأسيس نظام من الشيع والطبقات . عالم الاقنعة يؤلف بانتيون اكثر مما يؤلف سلفية . ولهذا لايجسد الممثل الاله الا بمناسبة الاعياد والاحتفالات المتقطعة . فلايستمد منه ، بخلق متصل في كل لحظة

= الذي حاول بوتيبه كتابة تاريخه (تاريخ حيوان) في مجموعة بوتيبه ، مكتبة مدارس اثينا وروما ، كراسة ١٤٢) . يشتق بوتيبه الحيوان ذا الجسمين من الرسم الكلداني لحيوان يظهر راسه من الامام وجسمه من الجانب . ثم اضيف الى الراس فيما بعد جسم آخر منظور من الجانب ايضا . لوصحت هذه الفرضية ، لوجب اعتبار رسم القرش الذي حلله بواز ابتكارا مستقلا ، او دليلا شرقيا على انتشار موضوع آسيوي . ولعل هذا التفسير الاخير يجد تأييدا لايستهان به في معاودة موضوع آخر ، « زوبعة الحيوانات » في فن بدو فيافي اوراسيا وفي فن عدد من المناطق الامريكية (ولاسيما في موندفيل) . كما يمكن أن يشتق الحيوان ذو الجسمين ، اشتقاقا مستقلا ، في اسيا وامريكا ، من تقنية ازدواج التمثيل الذي لم يعش في المكامن الاثرية في الشرق الادنى ، وانما حفظ الصين لنا أثره ، وهو يلاحظ في بعض مناطق المحيط الهادي وامريكا .

(٣٠) يعرض فن ميلانيزيا اشكال ازدواج وتفكيك مهتزة . انظر ، مثلا ، الاواني الخشبية في ارخبيل ميلانيزيا ، شمال غينيا الجديدة ، التي حورها غلاديس آ. ريشارد (اسهامات جامعة كولومبيا الانتروبولوجية ، ع ١٨ ، ١٩٣٣ ، مجلد ٢) ، مع الملاحظة التالية : « تمثل بعض مفاصل تامي برسم عين . وامام الحقيقة القائلة أن الوشم ذو اهمية بالغة في نظر ماووري وانه ممثل في المنحوتات ، يبدو لي ان الشيء الاكثر احتمالا هو أن الشكل الحلزوني المستخدم غالبا للدلالة على الاشكال البشرية يمكن أن يثبت تلك المفاصل » (مصدر مذكور ، مجلد ٢ ، ص ١٥١) .

في الحياة الاجتماعية ، القابه ورتبته ومكانه في سلـم الاوضاع . اذا ، تؤيد هذه الامثلة التوازي الذي وضعناه ولاتبطله . ان الاستقلال المتبادل للعنصر التشكيلي والعنصر التخطيطي يطابق اللعب الاكثر مرونة بين النظام الاجتماعي والنظام فوق الطبيعي ، مثلما يعبر ازدواج التمثيل عن الالتحام الوثيق بين الممثل ودوره ، وبين الرتبة الاجتماعية والاساطير ، وبين العبادة وشجرات الانساب . وهو التحام في غاية الدقة بحيث ان فصل الفرد عن دوره يقتضي تمزيقه اربا اربا .

حتى لوكنا لانعرف شيئا عن المجتمع الصيني القديم فان مجـرد استعراض فنه يسمح بالتعرف فيه على صراع الاعتبارات ، وتنافس المراتب الاجتماعية ، وتزاحم الامتيازات الاجتماعيـة والاقتصاديـة ، القائمة جميعها على شهادة الاقنعة وعلى اجـلال السلالات . ولكننـا ، لحسن الحظ ، مطلعون اطلاعا جيدا . يكتب برسيفال ييتس ، في تحليل خلفيات فن البرونز السيكولوجية : « يبدو أن الدافع هو تمجيد الذات ، حتى عندما يكون العرض اختيارا للاسلاف او منقبا عن سمعة العائلـة وتراثها ، » (٣١) . ويلاحظ في مكان آخر : « هناك تاريخ مألوف لنوع من التينغ ادخر مركز للسيادة حتى نهاية عهد الاقطاع في القرن الثالث قبل الميلاد . » (٣٢) وقد عثر في قبور آن ـ يانغ على برونزيات تحتفي بذكرى الاعضاء المتعاقبين لسلالة واحدة من الاجداد (٣٣) . وتفسر الفروق في المنزلة بين النماذج المنبوشة ، بحسب كريل ، ب « تقديم المهذب وغير المهذب جنبا الى جنب لدى آن ـ يانغ الى اناس ذوي سمعـة ومراكز اقتصادية متنوعة . » (٣٤) اذا ، يلتقي التحليل الاتنولوجي بنتائج علماء الحضارة الصينية ؛ كما يؤيد نظريات كالغرين الذي يؤكـد ، خلافـا

---

(٣١) و. برسيفال ييتس ، البرونزيات الصينية ، لندن ، ١٩٣٩ ، ص ٧٥ .

(٣٢) و. برسيفال ييتس ، فهرس مجموعة جورج او مورفوبولوس ، لندن ، ١٩٢٩ .

(٣٣) و. برسيفال ييتس ، آن ـ يانغ : استعادة ، وثائق المجتمع الصينـي ، السلسلات الجديدة ، ع٢ ، لندن ، ١٩٤٢ .

(٣٤) مصدر مذكور ، ص ٤٦ .

للورروا ـ غورهان (٣٥) وغيره، على اساس دراسة المواضيع دراسة احصائية وتاريخية ، أن القناع التمثيلي قد تقدم على انحلاله الى عناصر زخرفية وأنه لاينتج ابدا عن لعب الفنان الذي يكتشف بعض التشابهات في ترتيب المواضيع المجردة العرضي (٣٦) . وقد اوضح كارلغرين في دراسة اخرى كيفية تحول الزخارف الحيوانية على القطع القديمة ، في البرونزيات المتاخرة ، الى زخارف متموجة ، وربط بين ظاهرات التطور الاسلوبي وانهيار المجتمع الاقطاعي (٣٧) . ويستهوينا أن نخمن ، في زخارف فن غويكورو ، الذي يذكر ايضا بالطيور واللهب ، نهاية تحول مواز . ولعل الباروكية والتصنع في الاسلوب يعتبران ، هكذا ، اثر صوريا ومتكلفا لنظام اجتماعي متفسخ أو تام . وهما على الصعيد الجمالي صداه الخافت.

ان نتائج هذه الدراسة لاتمس في شيء بعض الاكتشافات الممكنة دائما ، لصلات تاريخية لاسبيل الى الشك فيها (٣٨) . والسؤال الذي يطرح ايضا هو معرفة ماإذا كانت المجتمعات القائمة على المراتب الاجتماعية والاعتبار قد ظهرت ظهورا مستقلا في امكنة مختلفة من العالم ، او اذا كان بعضها لايملك مهدا مشتركا في مكان ما . انني اعتقد ، مع كريل (٣٩)، بأن التشابهات بين فن الصين القديمة وفن الساحل الشمالي

---

(٣٥) آ. لوروا ـ غورهان ، الفن الحيواني في البرونزيات الصينية ، مجلة الفنون الاسيوية ، باريس ، ١٩٣٥ .

(٣٦) مصدر مذكور ، ص ٧٦ ـ ٧٨ .

(٣٧) برنار كالغرين ، هويه وهان ، متحف الاثار الشرقية ، كراسة ١٣ ، ستوكهولم، ١٩٤١ .

(٣٨) في الواقع ، طرحت ثانية مسالة العلاقات القديمة عبر المحيط الهادي على اثر اكتشافات خشب مزخرف بنقوش ضئيلة البروز في أحد متاحف جنوب شرق فورموزا الاقليمية قد يكون منشأة محليا . وهو يمثل ثلاث شخصيات قائمة ، والاثنتان الواقعتان في الطرفين عبارة عن اسلوب ماووري بحت فيما تكشف شخصية الوسط انتقالا بين الفن الماووري وفن ساحل امريكا الشمالي الغربي . انظر لينغ ـ شونغ ـ شينغ ، نشرة معهد الاتنولوجيا، المجتمع الصيني ، رقم ٤ ، ايلول ١٩٥٦ .

(٣٩) مصدر مذكور ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

الغربي ، وربما مع فن مناطق امريكية اخرى ، هي شديدة الوضوح لكي نحتفظ بهذا الامكان الماثل في الذهن . ولكن حتى لو كان هنالك مايدعو الى التذرع بالانتشار ، فان هذا الانتشار لايمكن ان يكون انتشار التفصيلات والسمات المستقلة ، بحيث ينتقل كل منها منفصلا على هواه عن ثقافته ليندمج بأخرى ، بل انتشار مجموعات عضوية يرتبط فيها الاسلوب والتقاليد الجمالية والنظام الاجتماعي والحياة الروحية ارتباطا بنيويا . وقد كتب كريل ، مذكرا بتماثل جدير بالملاحظة بين فن الصين القديمة وفن الساحل الشمالي الغربي : « ان العيون المتعددة المعزولة المستخدمة من قبل مصممي الساحل الشمالي الغربي تعيد الى الاذهان الاستخدام المشابه في فن شانغ . وهي تدعوني الى العجب فيما اذا كان هناك اي سبب سحري لهذا عند تلك الشعوب . » (٤٠) ربما ؛ ولكن الاتصالات السحرية ، كخداعات البصر ، لاتوجد الا في شعور الناس ونحن نطلب الى البحث العلمي ان يطلعنا على اسباب ذلك .

---

(٤٠) مصدر مذكور ، ص ٦٥ .

الفصل الرابع عشر

الحيــة

ذات الجسم المليء بالاسماك (١)

نشر الفرد ميترو مؤلفا خاصا بتقاليد توبا وبيلاغا الشفهيــة (٢) ، فبين فيه بعض التقابلات بين المواضيع الميتولوجية الكبرى التي يمكن جمعها ايضا في منطقة شاكو المعاصرة وبين مواضيع المناطق الانديــة ، الإبدة من المؤلفين القدماء . فهكذا يعرف توبا وفيليلا وماتاكو اسطورة « الليلة الطويلة ، » ، التي جمعها أفيلا في اقليم هواروشيري ، ويروي الشيريغوانو قصة تمرد الادوات المنزلية على اسيادها ، التي يعثر كذلك عليها في بوبول ــ فوه ، ولــدى المونتيزينو . ويضيف المــؤلف ، الــذي نقتبس منه هذه الملاحظات ، أن هذا الحادثة الاخيرة « مرسومة ايضــا على احدى أواني شيمو » .

وجمع ميترو اسطورة أخرى توضح بصورة مذهلة موضوعا زخرفيا فريدا نعرف عنه مثالين توضيحيين ماقبل كولومبيين على الاقل ، وقد تسمح دراسة مجموعات متاحف البيرو الرئيسية دراسة يقظة ، بالعثور على امثلة أخرى عنه . نقصد اسطورة الحية ليك ، « الكبيرة مثل طاولة» والتي يحملها معين أهلي ، وقد هاله مظهرها في البداية ، الى النهر الذي

---

(١) منشور تحت هذا العنوان : اعمال مؤتمر الامريكانيين الثامن والعشرين ، باريس ، ١٩٤٧ ، ص ص ٦٣٣ ــ ٦٣٦ .

(٢) آ. ميترو ، اساطير هنود توباوبيلاغافي منطقة شاكو . تقارير المجتمع الفولكلوري الامريكي ، مجلد ٤٠ ، فيلادلفيا ، ١٩٤٦ .

ابتعد عنه الحيوان بلا حذر : « سالت الحية : الا تريد أن تحملني ؟ كيف لي ذلك ؟ فانتَ ثقيلة جدا ! ـ لا ، انا خفيفة . ـ ولكنك كبيرة جدا ـ نعم ، أنا كبيرة ، الا انني خفيفة . ـ ولكنك ملأى بالسمك .(ذلك صحيح، فليك ملأى بالسمك . الاسماك موجودة تحت ذنبها ، وعندما تنتقل تنقل الاسماك معها) وتتابع الحية : اذا حملتني فساعطيك جميع السمك الموجود في داخلي . » وفيما بعد يقص الرجل مغامرته ويصف الحيوان الاسطوري : « مليء باسماك ، موجودة في ذنبه » (٣) .

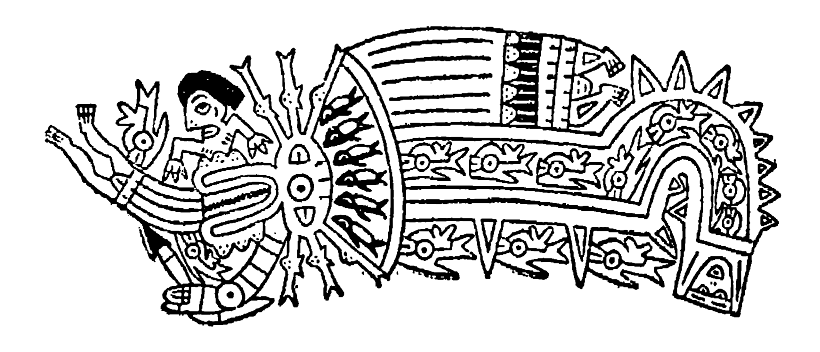
يشرح ميترو هذه القصة شرحا ممتازا ويضيف : « لقد حصلتعلى المعلومات التالية عن ليك الاسطورية . ليك حيوان خارق ، حية ضخمة، تحمل اسماكا داخل ذنبها . والاشخاص المحظيون لدى القدر هم وحدهم الذين يستطيعون الالتقاء بليك ، جانحة على اليابسة ، شتاء ، عندما يغادر الماء معظم البحيرات الشاطئية . وترجوهم ليك أن يعيدوها الى بحيرة مليئة بالماء . فيجيبها اولئك الذين لايخيفهم منظرها بأنها ثقيلة جدا فلايستطيعون حملها ، ولكن ليك تجعل نفسها خفيفة ، في كل مرة ، بفضل سحرها . وعندما تسبح من جديد في المياه العميقة ، تعد الذين ساعدوها باعطائهم ما يشاؤون من السمك ، في كل مرة يرغبون بالحصول عليه ، ولكن بشرط واحد : هو عدم البوح بكيفية الحصول على السمكة ... » (٤) .

من الشيق أن تثار هذه الاسطورة بصدد اناءين موضحين هنا . الاول (شكل ٢٢) اناء من نازكا ، قعره مدور ؛ وجسمه اسطواني تقريبا ، ويضيق تدريجيا الى الفتحة التي يساوي قطرها تسعة سنتمرات . وارتفاعه الكلي سبعة عشر سنتمترا . ويستخدم الديكور خمسة الوان على دهان فخاري ابيض : اسود و باذنجاني وامغر غامق ، وامغر فاتح ، وبيج رمادي . وهو يمثل حيوانا اسطوريا ، جسمه جسم

(٣) مصدر مذكور ، ص ٥٧ .

(٤) مصدر مذكور ، ص ٥٩ .

انسان ، يمتد راسه ، المغطى باللوامس والمطول بفك ذي اسنان مخيفة نحو الخلف ، بزائدة ذيلية مستقيمة في البداية ، ثم معقوفة ، ومنتهية في الطرف الخلفي براس آخر ، اصغر . وهـذا الذنـب المتعـرج مليء باشواك واقفة تدور الاسماك بينها ؛ وجميع القسم الممثل بشكل مقطع مليء كذلك بالاسماك . والوحش مشغول بالتهام رجل ، يمسك بجسمه ملويا بين اسنانه ، في حين ان عضوا بارزا ، بشكل زراع ويد ، يستعد لخرق الضحية بحربة . وتتأمل سمكتان صغيرتان هذه الدراما وتبدو انهما تنتظران نصيبهما من الوليمة .



شكل ٢٢ ـ رسم مأخوذ من ديكور
اناء من نازكا

ويوضح المشهد كله حلقة جمعها ريترو من مخبريه : « ان ليك تبتلع الناس احيانا . فاذا بقيت سكاكينهم معهم عند وصولهم الى داخل الحية، فانهم يستطيعون فتح قلبها وشق مخرج ، ويستولون في الوقت نفسه على جميع السمك الموجود في ذنبها. » (٥) الا ان الحية، في الوثيقة الاصلية حتى التي تبدو انها تملك مزية الاسلحة .

اما اصل الاناء الثاني (شكل ٢٣) ، الذي نستعير مثاله التوضيحي من بيسلر ، فهو من باكاسمايو . ويشاهد عليه الوحش ذاته ، نصف

---

(٥) مصدر مذكور ، ص ٥٩ .

حية ــ ونصف انسان ، وجسمه المعقوف مليء كذلك بالاسماك . ولمة شريط مزين بامواج منمنمة يوحي بان الحيوان في نهر يبحر عليه رجل في قارب . وفي هذه الحالة ايضا ، تقدم الوثيقة الاثرية تفسيرا امينا تماما للحكاية المعاصرة : « قال لي العم كيدوسك انه بالفعل راى ليك مرة واحدة . فقد كان ذات يوم يصطاد السمك في قارب ، فسمع فجاة ضجة كبيرة عرف انها صادرة عن ليك . وسرعان مابتعد بقاربه نحو الضفة .»(٦)



شكل ٢٣ ــ اناء من باكاسمايو
(عن باسلر) .

ان هذه التطابقات المحفوظة في مناطق بعيدة ، والمتدرجة على عدة قرون تولد رغبة بالتجربة العكسية ، وبامكان مقارنة اساطيرها كمايرويها الاهالي المعاصرون ، وذلك بالوثائق المصورة هنا ، والامر لايبدو متعذرا، فقد اشار ميترو الى ان فنانا من توبا عمل له رسما عن ليك لجسمها المليء بالاسماك .

(٦) مصدر مذكور ، ص ٦٩ .

ولكن يبدو من المؤكد ان هذه المناطق من امريكا الجنوبية التي حافظت فيها الثقافات القديمة والحديثة على اتصالات منتظمة أو متقطعة خلال فترة طويلة ، تهيء للعالم الاتنوغرافي والعالم الاثري فرصة تبادل العون لتوضيح بعض المسائل المشتركة . و«الحية ذات الجسم المليء بالاسماك» ليست سوى موضوع بين مئات المواضيع التي ذخرت بامثلتها التوضيحية خزفيات البيرو ، في الشمال وفي الجنوب . كيف يتطرق الشك الى وجود مفتاح تفسير هذا المقدار من الزخارف التي مازالت مبهمة في اساطير وقصص حية دائما ؟ قد نخطيء في اهمال هذه الطرائق ، حيث يسمح الحاضر بالوصول الى الماضي . فهي وحدها القادرة على ارشادنا في متاهة من الوحوش الآلهة ، عند عجز الوثيقة التشكيلية ، مع غياب الكتابة ، عن تجاوز نفسها . ان هذه الطرائق ، اذ تحدد الصلات بين مناطق بعيدة ، وفترات تاريخية مختلفة وثقافاتمتطورة تطورا متفاوتا، تؤيد وتوضح ــ وربما تشرح ذات يوم ــ هذه الحالة التوفيقية الواسعة التي يبدو عالم الحضارة الامريكية ، لسوء حظه ، أنه محكوم دائما بالاصطدام بها ، في بحثه عن السوابق التاريخية لهذه الظاهرة الخاصة او تلك (٧) .

(٧) في مقال ، ظهر عام ١٩٣٢ بعنوان La Deidad primitiva de los nasea في مجلة المتحف الوطني (ج٢ ع٢) ، تصدى ياكوفليف الى هذه المسألة و هو يفترض الحيوان المرسوم مطاردا مخيفا في البحار ، سمكة كبيرة طولها اربعة ــ ستة أمتار ، اوركا المجالد . فلو صح هذا الاقتراح ، لوجب اعتبار اسطورة بيلاغا ، التي جمعها مترو ، صدى موضوع بحري لدى بعض اقوام اليابسة . وعلى أية حال ، ان العلاقة بين الوثيقة الحديثة والوثائق الاثرية تبقى مدهشة ؛ انظر على الاخص الشكل ٩ من ص ١٣٢ من مقال ياكوفليف) .

سوف لايغيب عن بالنا ، مع ذلك ، أن الاسطورة ذاتها ، مع لازمتها المميزة :«انت ثقيلة ــ لا ، انا خفيفة ! » تظهر في امريكا الشمالية ، ولاسيما لدى السيوكس ، غير أن الوحش المائي ليس ، لدى هؤلاء الصيادين ، أم الاسماك ، بل أم الثيران الامريكية . وبطريقة غريبة للغاية تظهر أم الاسماك ثانية لدى الايروكوا (الذين ليسوا صيادي سمك) مع توضيح مكمل : « عرفي مثقل بالاسماك » يذكر بجدرانيات مايا بونامباك حيثالشخصيات تضع عمرة (أو ضفيرة) محملة بالاسماك ، وببعض الاساطير ولاسيما اساطير جنوب شرق الولايات المتحدة ، حيث البطل يزيد عدد السمك وهو يغسل ضفيرته في النهر .

مسائل

المنهج و التعليم

الفصل الخامس عشر

مفهوم البنية في الاتنولوجيا [1]

لاينبغي اعتبار الابحاث التي يمكن الدخول فيها حول هذاالموضوع حقائق تاريخية بل مجرد محاكمات افتراضية وشرطية ، اصلحلتوضيح طبيعة الاشياء من اظهار اصلها الحقيقي ، وشبيهة بتلك التي يقوم بها فيزيائيونا عن تكوين العالم ، كل يوم .

جان جاك روسو ، مقالة فياصل عدم المساواة بين الناس .

يثير مفهوم البنية الاجتماعية مسائل شديدة الاتساع وشديدة الابهام لكي تتسنى معالجتها في حدود مقال . ان برنامج هذه الندوةيقبل بذلك قبولا ضمنيا : فقد كلف مشاركون آخرون ببعض المواضيع القريبة من موضوعنا . من ذلك الدراسات المكرسة **للاسلوب** ، **والمقولات الثقافية الكلية** ، **وعلم اللغة البنيوي** ، التي ترتبط بموضوعنا عن كثب ، ويترتب على قارىء هذه الدراسة الرجوع اليها ايضا .

---

(١) مترجم ومقتبس من البحث الاصلي بالانجليزية : البنية الاجتماعية ، نيويورك، ١٩٥٢ .

اضف اننا ، عند الكلام عن البنية الاجتماعية ، نتمسك بالجوانب الشكلية للظاهرات الاجتماعية ؛ اذا ، نخرج من مجال الوصف لكي ندرس مفاهيم ومقولات لاتنتمي انتماء خاصا الى الاتنولوجيا ، بل تريد استخدامها ، على منوال فروع علمية اخرى تعالج بعض مشكلاتها ، منذ زمن طويل ، مثلما نود ان نعالج مشاكلنا . لاريب في اختلاف هذه المسائل من حيث المضمون ، ولكننا نشعر ، خطأ او صوابا ، بامكان مقاربة مسائلنا الخاصة منها ، شريطة تبني طراز الصياغة الصورية عينه . تكمن فائدة الابحاث البنيوية ، على وجه التحديد ، في امكان العثور على بعض نماذج المناهج والحلول لدى علوم اكثر تقدما منا ، من هذه الناحية .

ماهو المقصود ، اذا ، بالبنية الاجتماعية ؟ وبم تختلف الدراسات المرتبطة بها عن جميع الوصوف والتحليلات والنظريات التي تهدف العلاقات الاجتماعية بمعناها العريض ، والتي تختلط مع موضوع الانتروبولوجيا ذاته ؟ لم يتفق المؤلفون على مضمون هذا المفهوم ؛ حتى ان عددا من الذين اسهموا باشاعته ، يبدون اليوم شيئا من الاسف . ومنهم كروبر ، في الطبعة الثانية من كتابه **الانتروبولوجيا** :

« ليس مفهوم « البنية » على الارجح سوى تعبير نستخدمه لانه رائج : ان اللفظ المحدد جيدا يمارس فجأة سحرا فريدا خلال بضع سنوات ــ هكذا كلمة « الديناميكا الهوائية » ــ ونشرع في استعماله بلا تبصر ، نظرا لوقعه السائغ على السمع . لاريب في امكان دراسة الشخصية النموذجية من زاوية البنية . ولكن يصح الشيء ذاته فيما يتعلق بتنسيق نيزيولوجي ، أو هيئة ، أو مجتمع ، او ثقافة ، او بلور ، أو آلة . كل شيء ــ مالم يكن معدوم الشكل ــ يملك بنية . وبذلك لايضيف لفظ « بنية » شيئا الى ما في ذهننا عندما نستعمله سوى ملاحة لطيفة »
(كروبر ، ١٩٤٨ ، (٢)

---

(٢) يقارن بهذه الصفة الاخرى للمؤلف نفسه « ... لفظ « بنية اجتماعية » الذي يميل الى اخذ مكان « التنظيم الاجتماعي » دون اضافة شيء ، على مايبدو ، بمايخص المحتوى او الدلالة . » (١٩٤٣) .

يهدف هذا النص مباشرة « بنية الشخصية الاساسية » المزعومة ؛ وانما ينطوي على نقد اكثر اصالة ، يقحم استعمال فكرة البنيــة فـي الانتروبولوجيا ذاته .

إن التعريف ليس ضروريا فقط بسبب الشكوك الراهنة . ذلك ان مفهوم البنية ، من وجهة نظر بنيوية ينبغي تبنيها هنا ، ان لم يكن الا لان المشكلة موجودة ، لايتعلق بتعريف استقرائي قائم على مقارنة العناصر المشتركة بين جميع مفاهيم الكلمة من خلال استعمالها المعتاد وتجريدها. فاما أن لفظ بنية اجتماعية مجرد من المعنى ، واما انه كان لهذا المعنى بنية من قبل . وبنية المفهوم هنا هي التي ينبغي فهمها في بداءة الامر ، اذا كنا لانريد الركون الى الغرق في فيض الكتب والمقالات التي تتنــاول العلاقات الاجتماعية : ذلك ان قائمة هذه المصادر وحدها تتجاوز حدود هذا الفصل . وستسمح المرحلة الثانية بمقارنة تعريفنا الموقت بالتعاريف المقبولة ، على مايبدو ، من مؤلفين آخرين ، قبولا صريحا او ضمنيا . وسنشرع بهذا البحث في الفرع المخصص للقرابــة ، اذ انهــا السياق الوحيد الذي يتجلى فيه مفهوم البنية . في الواقع ، قصر علماءالاتنولوجيا اهتمامهم تقريبا على البنية بصدد مسائل القرابة .

ا ــ تعريف المنهج ومسائله

المبدأ الاساسي هو ان مفهوم البنية لايستند الى الواقع التجريبي ، بل الى النماذج الموضوعة بمقتضى هــذا الواقع . وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جــدا بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا ، اقصد مفهوم **البنية الاجتماعيــة** ومفهوم **العلاقات الاجتماعيــة** . ان**العلاقات الاجتماعية** هي المــادة الاولى المستعملة في صياغــة نماذج توضح **البنية الاجتماعية** . اذا ، لايمكن بأية حال ارجاع هذه البنية الى مجمل العلاقات الاجتماعية التي تتسنى ملاحظتهــا في مجتمع معين . ابحاث البنيــة لاتطالب بمجال خاص بين وقائع المجتمع؛ انها تؤلف بالاحرى منهجا خاصا

قابلا للتطبيق على مسائل اتنولوجية متنوعة، وتنتمي الى اشكال تحليل بنيوي مستعملة في مجالات اخرى .

والمقصود عندئذ هو معرفة قوام هذه النماذج التي تؤلف موضوع التحليلات البنيوية الخاص . والمسألة لاترتبط بالاتنولوجيا ، بل بالايبيستمولوجيا لان التعاريف التالية لاتقتبس شيئا من المادة الاولى لدراساتنا . في الواقع ، نرى أن النماذج التي تستحق اسم بنية ، يجب ان تلبي حصرا شروطا اربعة .

أولا ، تتسم البنية بطابع المنظومة . فهي تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغير العناصر الاخرى كلها .

ثانيا ، كل نموذج ينتمي الى مجموعة من التحولات التي يطابق كل منها نموذجا من أصل واحد ، بحيث أن مجموع التحولات يشكل مجموعة من النماذج .

ثالثا ، ان الخصائص المبينة اعلاه تسمح بتوقع طريقة رد فعل النموذج عند تغير أحد عناصره .

واخيرا ، يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسويغ جميع الوقائع الملاحظة (٣) .

---

(٣) انظر فون نيومان : « ان بعض النماذج (كالالعاب) عبارة عن صياغات نظرية تفترض تعريفا واضحا ، شاملا ، وغير مغرق في التعقيد : ينبغي ان تكون ايضا شبيهة بالواقع من جميع النواحي التي تهم البحث الجاري . وباختصار : يجب ان يكون التعريف دقيقا وشاملا من أجل تفسير المعالجة الرياضية . ولايجب تعقيد الصياغة تعقيدا غير مفيد ، حيث يتسنى تطوير المعالجة الرياضية الى مابعد مرحلة الصياغة واعطاء نتائج عددية تامة . ان الشبه بالواقع مطلوب لكي يكون عمل النموذج ذا دلالة . ولكن هذاالشبه يمكن أن يكون ، عادة ، مقتصرا على بعض الجوانب المعتبرة اساسية ـ والا قد تصبح الشروط المعددة اعلاه متنافرة . » (نيومان ومورجنسترن ، ١٩٤٤) .

آ ـ الملاحظة والتجريب

سيكون هذان المستويان متميزين دائما . فملاحظة الوقائع واعداد الطرائق التي تتيح استخدامها في تأليف نماذج ، لايختلطان ابدا مع التجريب بواسطة النماذج عينها . اقصد بـ « التجريب على نماذج » مجمل الطرائق التي تسمح بمعرفة كيفية رد فعل نموذج معين على التغيرات ، او بمقارنة نماذج من طراز واحد او من انماط مختلفةببعضها بعضا . ولابد من هذا التفريق لازالة بعض الخلافات . اليس هنالك تناقض بين الملاحظة الاتنوغرافية ، المادية والمتميزة دائما ، وبين الابحاث البنيوية التي ينسب اليها غالبا طابع مجرد وشكلي لانكار امكان الانتقال من الاولى الى الثانية ؟ ان التناقض يتلاشى عند العلم بأن هذه الخصائص المتناقضة ترتبط بمستويين مختلفين ، او على الاصح ، تطابق مرحلتين من مراحل البحث . ان القاعدة الرئيسة ــ بل الوحيدة ــ ، على مستوى الملاحظة ، هي وجوب ملاحظة جميع الوقائع ووصفها على نحو دقيق ، دون السماح للآراء النظرية المسبقة بتشويه طبيعتها واهميتها . وهذه القاعدة تستتبع اخرى : وجوب دراسة الوقائع بذاتها (ماهي التطورات الحسية التي قادتها الى الوجود ؟) وكذلك في علاقتها مع المجموع (اي ربط كل تبدل ملاحظ في مكان مابظروف ظهوره الاجمالية) .

لقد صاغ غولدشتاين (١٩٥١) هذه القاعدة وملاحقها صياغةواضحة بتعابير ابحاث نفسية ــ فيزيولوجية ؛ ويمكن تطبيقها ايضا على بعض اشكال التحليل البنيوي الاخرى . وهي ، من وجهة نظرنا ، تسمحبادراك عدم وجود تناقض ، بل علاقة متبادلة وثيقة ، بين هم التفصيل المادي الخاص بالوصف الاتنوغرافي ، والصحة والعمومية اللتين نطالب بهما للنموذج الموضوع بمقتضى هذا الوصف . يمكن ، في الواقع ، تصور كثير من النماذج المختلفة ، وانما ملائمة ، من عدة وجوه ، لوصفمجموعة من الظاهرات وشرحها . الا ان افضلها سيكون دائما النموذج **الصحيح** ، اي النموذج الذي ، الى جانب كونه الابسط ، سيلبي الشرط المزدوج ،

شرط عدم استخدام وقائع اخرى غير المدروسة ، وشرط تحليل جميع الوقائع . اذا ، المهمة الاولى هي معرفة ماهي هذه الوقائع .

ب ـ الشعور واللاشعور

قد تكون النماذج شعورية او لاشعورية ، حسب المستوى الذيتعمل فيه . لقد اثبت بواز ، الذي يعود اليه فضل هذا التمييز ، ان مجموعة الظاهرات تتلاءم جيدا مع التحليل البنيوي بحيث ان المجتمع لايملك التصرف بنموذج واع لتفسيرها او تبريرها (١٩١١) . قد يفاجأ بعضهم اذ نذكر بواز كاحد اساتذة الفكر البنيوي ؛ حتى أن قسما من هؤلاء ينسب اليه دورا مناقضا . لقد حاولت، في دراسة اخرى (٤) ، البرهان على أن فشل بواز ، من الناحية البنيوية ، لايفسر باللاادراك أو العداوة. كان بواز ، بالاحرى ، رائدا في تاريخ البنيوية . وانما اراد فرض شروط دقيقة للغاية على الابحاث البنيوية . وقد تمثل خلفاؤه بعض هذه الشروط ، فيما كان بعضها الاخر صارما وعسير الاقناع للغاية بحيث انها ربما كانت قد جعلت التقدم العلمي عقيما في اي مجال من المجالات.

قد يكون النموذج شعوريا أو لاشعوريا ، وهذا الشرط لايؤثر في طبيعته . على ان البنية الدفينة ظاهرا في اللاشعور تجعل وجود نموذج يسترها ، مثل شاشة ، عن الشعور الجماعي ، امرا اكثر احتمالا . في الواقع ، تعد النماذج الشعورية ـ التي تسمى « معايير » ، عادة ، ـ بين افقر النماذج ، بسبب وظيفتها ، التي هي تخليد المعتقدات والعادات ، بدلا من بيان دوافعها . وهكذا ، يصطدم التحليل البنيوي بوضع غريب، يعرفه اللغوي معرفة جيدة : كلما كانت البنية الظاهرة اشد وضوحا ، كلما شق فهم البنية العميقة ، بسبب النماذج الشعورية والمشوهة التي تتوسط كعقبات بين الملاحظ وموضوعه .

اذا ، سيترتب على الاتنولوجي أن يميز دائما بين الوضعين اللذين

---

(٤) الفصل الاول من هذا الكتاب .

يجازف برؤية نفسه فيهما . فقد يكون عليه بناء نموذج يطابق ظاهرات غابت خاصة منظومتها عن المجتمع الذي يدرسه . ذلك هو أبسط الاوضاع، والذي قال عنه بواز أنه يقدم ايضا المجال الانسب للبحث الاتنولوجي . ومع ذلك ، يواجه الاتنولوجي ، في حالات اخرى ، ليس فقط بعض المواد الخام ، بل ايضا نماذج وضعتها قبل ذلك الثقافة المعنية ،بشكل تفسيرات . وقد اشرت من قبل الى ان مثل هذه النماذج قد تكون ناقصة جدا ،ولكن الامر ليس كذلك دائما . فلقد اعد كثير من الثقافات البدائية نماذج ـ عن قواعد الزواج مثلا ـ افضل من نماذج الاتنولوجيين المحترفين (٥) . اذا ، يوجد سببان لاحترام هذه النماذج « المصنوعة محليا . » اولا ، قد تكون جيدة ، أو ، على الاقل ، تقدم سبيلا للوصول الى البنية ؛ وان لكل ثقافة منظريها ، وان اعمالهم تستحق اهتماما يساوي الاهتمام الذي يوليه الاتنولوجي لبعض الزملاء . ثم ، حتى لو كانت النماذج مغرضة او غير صحيحة ، فان نزعة الاخطاء التي تنطوي عليها ونوع هذه الاخطاء يشكلان جزءا لايتجزأ من الوقائع التي تجب دراستها ؛ وربما تعد بين اكثرها اهمية . ولكن ، عندما يركز الاتنولوجي اهتمامه كله على هذه النماذج ، التي هي نتاج الثقافة الاهلية ، لايقوى على نسيان ان هذه المعايير الثقافية ليست عبارة عن بنيات بصورة آلية . انها ، بالاحرى ، وثائق مؤيدة هامة تساعد على اكتشاف هذه البنيات : وثائق خام حينا، واسهامات نظرية حينا آخر ، شبيهة باسهامات الاتنولوجي ذاته .

لقد ادرك دوركهايم وموس جيدا أن تصورات الاهالي الشعورية تستحق دائما اهتماما اكبر مما تستحقه النظريات الناتجة ـ كتصورات شعورية ايضا ـ عن مجتمع الملاحظ . تقدم الاولى ، حتى لو كانت غير ملائمة ، سبيلا جيدا للوصول الى مقولات الفكر الاهلي (اللاشعورية)، في نطاق ارتباطها بهذه المقولات ارتباطا بنيويا . بدون الحط من اهمية هذه المحاولة وسمتها المجددة ، يجب مع ذلك . الاعتراف بأن دوركهايم وموس لم يمضيا فيها الى الحد الذي رغبا فيه . لان تصورات الاهلين

(٥) انظر الامثلة والمناقشة المفصلة ، في ليفي ستروس ، مصدر مذكور ، (١٩٤٩).

الشعورية ، ايا كانت اهميتها للسبب المبين اعلاه ، يمكن ان تبقى موضوعيا ، بعيدة عن الواقع اللاشعوري بعد التصورات الاخرى (٦) .

ج ـ البنية والقياس

يقال احيانا ان مفهوم البنية يسمح بادخال القياس في الاتنولوجيا . وقد نتجت هذه الفكرة عن استخدام صيغ رياضية ـ ذات مظهر مماثل ـ في مؤلفات اتنولوجية حديثة . لقد توصل بعضهم بلاريب ، في عدد من الحالات ، الى اعطاء قيم عددية لبعض الثابتات . من ذلك ابحاث كروبر عن تطور الزي النسائي ، التي تسجل توقيتا في تاريخ الدراسات البنيوية (ريكاردسون وكروبر ، ١٩٤٠) ; وابحاث اخرى سنتكلم عنها فيما بعد.

ومع ذلك ، لاتوجد اية صلة ضرورية بين مفهوم القياس ومفهوم البنية ـ فقد ظهرت الابحاث البنيوية في العلوم الاجتماعية كنتيجة غير مباشرة لبعض تطورات الرياضيات الحديثة ، التي اعطت اهمية متزايدة للناحية النوعية ، مبتعدة بذلك عن افق الرياضيات التقليدية الكمي . ولوحظ ، في مجالات مختلفة ، مثل المنطق الرياضي ، ونظرية المجموعات، ونظرية الطوبولوجيا * ، ان المسائل التي لاتشتمل على حل متري يمكن مع ذلك ان تخضع لبحث دقيق ـ وها هي عناوين اهم المؤلفات المتعلقة بالعلوم الاجتماعية : فون نيومن ، نظرية المغامرة « اللعب » واقتصاد السلوك (١٩٤٤) ; وينر ، السيبرنيتك (١٩٤٨) ; شانون وويفر ، النظرية الرياضية للتواصل (١٩٥٠) .

د ـ نماذج آلية ونماذج احصائية

ثمة تفريق آخر ، يرتبط بمستوى النموذج ، مقارنا بمستوى الظاهرات . سيدعى النموذج ، الذي تكون عناصره المؤلفة على مستوى

---

(٦) انظر بهذا الشأن الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب .

* الطوبولوجيا : فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة الى الاشياء الاخرى لا بالنسبة لشكله او حجمه .

(م٠)

الظاهرات ، « نموذجا آليا ، » والنموذج الذي تكون عناصره على مستوى مختلف ، « نموذجا احصائيا » . لنأخذ قوانين الزواج مثالا على ذلك . يمكن تمثيل هذه القوانين ، في المجتمعات البدائية ، بشكل نماذج يظهر الافراد فيها موزعين توزيعا فعليا في طبقات قرابة أو عشائر ؛ فتلك نماذج آلية . أما في مجتمعنا ، فيتعذر اللجوء الى هذا النوع من النماذج ، لان مختلف انماط الزواج فيه تتعلق بعوامل اشمل ، مثل : اهمية الجماعات الاولية والجماعات الثانوية التي ينتمي اليها الزوجان المقبلان ؛ والتغير الاجتماعي ؛ وكمية الاعلام ، الخ. اذا ، لكي نتوصل الى تحديد ثابتات نظامنا الزواجي (وهو مالم تبذل بعد محاولة للقيام به) ، قد يترتب تحديد بعض المعدلات والعتبات : فالنموذج الملائم قد يكون ذا طبيعة احصائية .

توجد بين الشلكين اشكال متوسطة حتما . هكذا ، تستخدم بعض المجتمعات (ومنها مجتمعنا) نموذجا آليا لتحديد الدرجات المحرمة ، فيما ترجع الى نموذج احصائي بما يتعلق بالزواجات الممكنة . اضف ان الظاهرات نفسها يمكن ان تتعلق بنوعين من النماذج ، بحسب طريقة تصنيفها فيما بينها أو مع ظاهرات أخرى . فالنظام الذي يشجع زواج ابناء العمة وابناء الخال ، وانما حيث تطابق هذه الطريقة المثالية نسبة معينة من الزواجات المعدودة فقط ، يتطلب تفسيره تفسيرا شافيا ، نموذجا آليا ونموذجا احصائيا معا .

ربما لاتقترن الابحاث البنيوية بأية فائدة مالم تتسن ترجمة البنيات الى نماذج تتشابه خصائصها الشكلية ، بصرف النظر عن العناصر التي تؤلفها . مهمة البنيوي هي تعيين وعزل مستويات الواقع التي لها قيمة استراتيجية من الزاوية التي تقع فيها ، بعبارة اخرى ، التي يمكن أن تمثل بشكل نموذج ، أيا كانت طبيعة هذه النماذج .

ويمكن ، احيانا اخرى ، بحث المعطيات نفسها في آن واحد من زوايا مختلفة لها جميعها قيمة استراتيجية ، مع أن النماذج المطابقة لكل منها

آلية حينا ، واحصائية حينا آخر . ان العلوم الدقيقة والطبيعية تعرف ارضاعا مماثلة ؛ فمثلا تتعلق نظرية الجسم المتحرك بعلم الميكانيك ، اذا كانت الاجسام المادية المدروسة قليلة العدد . اما عندما يزداد هذا العدد الى مابعد حد معين فيترتب اللجوء الى الديناميكا الحرارية ، اي الاستعاضة عن النموذج الآلي السابق بنموذج احصائي ، وذلك على الرغم من بقاء طبيعة الظاهرات على وضعها في الحالتين .

كثيرا ماتظهر اوضاع من النوع نفسه في العلوم الانسانية والاجتماعية. الانتحار مثلا : يمكن بحثه في منظورين مختلفين . فتحليل الحالاتالفردية يسمح ببناء مايسمى نماذج انتحار آلية ، قدم عناصرها طراز شخصية الضحية وتاريخها الشخصي ، وخصائص الجماعتين الاولية والثانوية اللتين تنتمي اليهما ، وهكذا ؛ ولكن يمكن ايضا بناء نماذج احصائية تستند الى تواتر حالات الانتحار خلال فترة معينة ، في مجتمع واحد او عدة مجتمعات ، او ايضا في جماعات أولية وثانوية من انماط مختلفة ، الخ . وأيا كان المنظور المختار ، نكون بذلك قد عزلنا مستويات تنطوي دراسة الانتحار البنيوية فيها على شيء من الاهمية ، اي تتيح وضع نماذج تتسنىمقارنتها : ١) بالنسبة لعدة اشكال منالانتحار ؛ ٢)بالنسبة لمجتمعات مختلفة ؛ ٣) بالنسبة لانماط ظاهرات اجتماعية مختلفة . ان التقدم العلمي لايقوم ، اذا ، فقط على اكتشاف ثابتات مميزة بالنسبة لكل مستوى ، بل ايضا على عزل مستويات لم تحدد بعد ، تحتفظ فيها دراسة بعض الظاهرات بقيمة استراتيجية . وهذا ماحدث عند مجيء انتحليل النفسي الذي اكتشف وسيلة وضع نماذج تطابق ميدان بحث جديد : حياة المعالج النفسية معتبرة برمتها .

ستساعد هذه الاعتبارات على حسن فهم الثنائية (وقد يستهوينا ان نقول : التناقض) التي تميز الدراسات البنيوية . ننوي اولا عزل مستويات ذات دلالة ، مما ينطوي على تقطيع الظاهرات . ومن هذه الناحية ، يطمح كل نمط من الدراسات البنيوية الى الاستقلال ازاءجميع الانماط الاخرى وكذلك بالنسبة لبحث الوقائع ذاتها ، المستند الىمناهج

اخرى . ومع ذلك ليس لابحاثنا سوى فائدة واحدة ، هي بناء نماذج تكمن خصائصها الشكلية ، من ناحية المقارنة والتفسير ، في امكان تحويلها الى نماذج اخرى تتعلق بمستويات ستراتيجية مختلفة . وهكذا ، يمكن الامل في تقويض الحواجز بين العلوم المجاورة وتشجيع قيام تعاون حقيقي بينها .

ثمة مثال يوضح هذه النقطة . لقد شكلت مسألة العلاقات بين التاريخ والاتنولوجيا موضوع مناقشات عديدة . وانا اصر ، على الرغم من الانتقادات الموجهة الي (٧) ، على ان مفهوم الزمن لم يشكل النقطة الاساسية في المناقشة . ولكن ، اذا لم يكن المنظور الزمني الخاص بالتاريخ هو الذي يفرق العلمين ، فمم يتألف اختلافهما ؟ ان الجواب يستدعي الرجوع الى الملاحظات المبينة في الفقرة السابقة واعادة التاريخ والاتنولوجيا الى مكانهما داخل علوم اجتماعية اخرى .

اولا ، يختلف التاريخ والاتنوغرافيا عن الاتنولوجيا وعلم الاجتماع في انهما يقومان على جمع الوثائق وتنظيمها ، فيما يدرس هذان الاخيران، بالاحرى ، نماذج موضوعة بدءا من هذه الوثائق وبواسطة هذه الوثائق.

ثانيا ، تطابق الاتنوغرافيا والاتنولوجيا ، على التوالي ، مرحلتين من بحث واحد يفضي في النهاية الى نماذج آلية ، في حين ان التاريخ (والفروع الاخرى المصنفة عادة كملحقات به) يفضي الى نماذج احصائية . اذا ، يمكن ارجاع العلاقات القائمة بين هذه العلوم الاربعة الى تقابلين ، الاول

(٧) يرجع بشأن هذه المناقشات الى الفصل الاول من هذا الكتاب والى العرق والتاريخ ، باريس ، ١٩٥٢ ؛ وقد استهدفت هذه الدراسات الى انتقادات لوفور ، المقايضة وصراع الناس ، الازمنة الحديثة ، ١٩٥١ ؛ ومجتمعات بدون تاريخ وتاريخية ، دفاتر علم الاجتماع الدولية ، مجلد ١٢ ، السنة ٧ ، ١٩٥٢ ؛ وجان بويبون ، آثار كلود ليفي ـ ستروس ، الازمنة الحديثة ، تموز ١٩٥٦ ؛ وروجيه باستيد ، ليفي ـ ستروس أو الاتنوغرافي « بحثا عن الزمن المفقود » ، الوجود الافريقي ، نيسان ـ ايار ١٩٥٦ ؛ وبالانديه ، سمو الاتنولوجيا وعبوديتها ، دفاتر الجنوب ، السنة ٤٣ ، ع ٣٣٧ ، ١٩٥٦.

بين الملاحظة التجريبية وبناء النماذج (كمميز للمحاولة الابتدائية) ، والثاني بين الطابع الاحصائي او الآلي للنماذج ، المدروس عند نقطة الوصول ، بحيث نحصل على هذا الجدول ، حيث خصصت ، كيفيا ، اشارة (+) للحد الاول ، واشارة (–) للحد الثاني ، من كل تقابل :

	تاريخ	علم اجتماع	اتنوغرافيا	اتنولوجيا
ملاحظة تجريبية / بناء نماذج	+	–	+	–
نماذج آلية / نماذج احصائية	–	–	+	+

وهكذا نفهم كيف يحدث ان العلوم الاجتماعية ، التي ينبغي ان تتبنى جميعها منظورا زمنيا حتما ، تتميز باستخدام مقولتين للزمن .

تلتمس الاتنولوجيا زمنا « آليا » ، اي قابلا للارتداد وغير تراكمي : فنموذج منظومة القرابة الابوية لاينطوي على مايدل انه كان أبويا دائما ، أو مسبوقا بمنظومة أمومية ، او ، ايضا ، بسلسلة تامة من التغيرات بين الشكلين . وبالمقابل ، فان زمن التاريخ « احصائي : » فلا يقبل الارتداد، وينطوي على اتجاه محدد . والتطور ، الذي قد يرد المجتمع الايطالي المعاصر الى الجمهورية الرومانية ، متعذر التصور ، كتعذر تصور قابلية ارتداد التطور المتعلقة بقانون الديناميكا الحرارية الثاني .

توضح المناقشة المتقدمة التمييز الذي اقترحه فيرث بين مفهوم ابنية الاجتماعية التي لايقوم الزمن بأي دور فيها ، ومفهوم التنظيم الاجتماعي الذي يدعى الزمن للتدخل فيه (١٩٥١) . وكذلك الشأن بما يتعلق بالمناقشة الطويلة بين انصار اللاتطورية البوازية والسيدليسلي وايت (١٩٤٩) . لقد اهتم بواز ومدرسته اهتماما خاصا بالنماذج الآلية التي لايقترن فيها مفهوم التطور بأية قيمة تنقيبية . ان هذا المفهوم

يأخذ معنى كاملا على صعيد التاريخ وعلم الاجتماع ، ولكن شريطة عدم صياغة العناصر التي يرتبط بها هذا المفهوم بتعابير « تثقيفية » تستخدم حصرا نماذج آلية . وقد ينبغي ، بالعكس ، فهم هذه العناصر على مستوى عميق الى حد كاف للتأكد من انها ستبقى متماثلة ، أيا كان السياق الثقافي الذي تتدخل فيه (كالمورثات ، التي هي عناصر متماثلة قابلة للظهور في تركيبات مختلفة تنتج عنها الانماط العرقية ، اي نماذج احصائية) . واخيرا يجب ان يكون في وسعنا وضع سلسلات احصائية طويلة . اذا ، يصيب بواز ومدرسته في رفض مفهوم التطور : ليس هاما على مستوى النماذج الآلية التي يستخدمونها حصرا ؛ ويخطىء وايت في ادعاء اعادة توحيد اجزاء مفهوم التطور ، مادام يستمر في استخدام نماذج من طراز نماذج خصومه ذاته . قد يستطيع النشوئيون اصلاح وضعهم بسهولة لو قبلوا بالاستعاضة عن النماذج الآلية بنماذج احصائية، تستقل عناصرها عن تركيباتها وتبقى متماثلة خلال فترة كافية (٨) .

يقدم التمييز بين النموذجين الآلي والاحصائي فائدة اخرى : ذلك انه يسمح بتوضيح المنهج المقارن في الابحاث البنيوية . وقد مال راد كليف ـ براون ولووي الى الافراط في تقدير هذا الدور . كتب رادكليف ـ براون (١٩٥٢) :

« يعتبر علم الاجتماع النظري ، عادة ، علما استقرائيا . والاستقراء، في الواقع ، هو الطريقة المنطقية التي تسمح باستنتاج افتراضات عامة من دراسة الامثلة الخاصة . ان الاستاذ ايفانس ـ بريتشارد . . . يرى احيانا ان طريقة الاستقراء المنطقية ، القائمة على المقارنة والتصنيف والتعميم، لايمكن ان تطبق على الظاهرات البشرية والحياة الاجتماعية. . . فيما ارى ، انا ، ان الاتنولوجيا تقوم على دراسة عدد كبير من المجتمعات دراسة مقارنة ومنهجية » .

---

(٨) هكذا تتطور النشوئية البيولوجية المعاصرة في دراسات هالدان وسامبسون ،الخ.

وقال في دراسة سابقة عن الدين (١٩٤٥) :

«ن المنهج التجريبي المطبق على علم الاجتماع الديني ... يعلم ضرورة اختبار فرضياتنا في عدد كاف من الاديان المختلفة ، او العبادات الدينية الخاصة ، كل منها مقارنة بالمجتمع الخاص الذي تتجلى فيه . على ان مثل هذا المشروع يتجاوز قدرات باحث وحيد ، ويتطلب تعاون عدة باحثين » .

وبالروح نفسها ، يبدأ لووي بالتشديد (١٩٤٨) على ان « الادب الاتنولوجي مليء بعلاقات متبادلة مزعومة لا تستند لاية قاعدة تجريبية ؛» ويلح على ضرورة « توسيع الاساس الاستقرائي » لتعميماتنا . وهكذا ، يتفق هذان المؤلفان على اعطاء الاتنولوجيا اساسا استقرائيا ، مخالفين بذلك ليس دوركهايم فقط : « عندما يتم البرهان على قانون ما بتجربة جيدة ، تكون هذه التجربة صحيحة كليا» (١٩١٢) ،بل يخالفان غولد ـ شتاين ايضا . فلقد أوضح هذا الاخير ، كما أشرنا ، ماقد يسمى «قواعد المنهج البنيوي » من خلال وجهة نظر عامة بما يكفي لجعل هذه القواعد صحيحة فيما وراء المجال المحدد ، التي كان تصورها من اجله في بداءة الامر . يلاحظ غولدشتاين أن ضرورة القيام بدراسة مفصلة لكل حالة ، يؤدي الى تقييد عدد الحالات التي يمكن بحثها بهذه الطريقة . افلا يجازف عندئذ بالتمسك بحالات خاصة جدا لكي يمكن ، على اساس بمثل هذا الضيق ، وضع نتائج صحيحة بالنسبة لجميع الحالات الاخرى؟ ويجيب (١٩٥١) : « ان هذا الاعتراض يتجاهل الوضع الحقيقي تماما: اولا ، ان تجميع الوقائع ـ حتى بعدد كبير ـ لايصلح لشيء اذا ماتوطدت هذه الوقائع بصورة ناقصة ، ولاتقود ابدا الى معرفة الاشياء كما تجري حاليا .. يجب اختيار حالات تسمح باعطاء احكام قطعية . ولكن مايكون قد ثبت عندئذ في حالة سيصلح كذلك بالنسبة للحالات الاخرى » .

قليل عدد الاتنولوجيين الذين يتحملون مسؤولية هذه النتيجة . ومع ذلك قد يكون البحث البنيوي باطلا اذا لم ندرك ادراكا تاما خيار غولدشتاين الاحراجي : اما دراسة حالات عديدة ، بطريقة سطحية دائما وبدون نتيجة هامة ؛ واما الاقتصار بحزم على تحليل معمق لعدد

صغير من الحالات ، والبرهان بذلك ، في نهاية الامر ، على ان التجربة الجيدة تساوي برهنة ما .

كيف يفسر تعلق هذا العدد الكبير من الاتنولوجيين بالمنهج المقارن ؟ افلا يخلطون هنا ايضا تقنيات خاصة ببناء نماذج آلية واحصائية ودراستها ؟ ان وضع دوركهايم وغولدشتاين منيع بما يخص النماذج الآلية . وبالمقابل ، يتعذر صنع نموذج احصائي بدون احصاءات ،بعبارة اخرى ، بدون جمع وقائع كثيرة . ولكن ، حتى في هذه الحالة ، لايمكن ان يسمى المنهج مقارنا : فلا يكون للوقائع المجمعة اية قيمة مالم تتعلق جميعها بنمط واحد . ونعود دائما الى الخيار نفسه ، الذي يكمن في دراسة **حالة واحدة** دراسة عميقة ، والاختلاف الوحيد يتعلق بطريقة تقطيع « الحالة » التي ستكون عناصرها المؤلفة (حسب المثال المعتمد) على مستوى النموذج المعروض ، أو علىمستوى مختلف .

حاولنا حتى الآن توضيح بعض المسائل المبدئية التي تتعلق بطبيعة مفهوم البنية الاجتماعية . وهكذا يتيسر اكثر من ذي قبل القيام بجرد انماط البحث الرئيسة ومناقشة بعض النتائج .

٢ ــ المورفولوجيا الاجتماعية او بنى المجموعة

في هذا الفرع الثاني ، لايدل لفظ graupe على الفئة الاجتماعية، بل بصورة اعم ، على طريقة تجمع الظاهرات فيما بينها . ومن جهة اخرى ، ينتج عن الفرع الاول من هذه الدراسة أن الابحاث البنيوية تهدف الى دراسة العلاقات الاجتماعية بواسطة نماذج .

وعليه ، يتعذر تصور العلاقات الاجتماعية خارج وسط مشترك تستخدمه كمنظومة احالة . والمكان والزمان هما منظومتا الاحالة اللتان تسمحان بتصور العلاقات الاجتماعية ، معا أو على انفراد . وبعدا المكان والزمان لايختلطان مع الابعاد التي تستخدمها العلوم الاخرى . فهما يتألفان من مكان «اجتماعي» وزمن «اجتماعي» ، مما يعني ان خصائصهما

تقتصر على خصائص الظاهرات الاجتماعية التي تعمرهما . ولقد تصورت المجتمعات البشرية ، تبعا لبنياتها الخاصة ، هذين البعدين بطرق شديدة الاختلاف . اذا ، لاينبغي على الاتنولوجي ان يقلق من الالتزام الذي قد يفرض عليه استخدام أنماط غير مألوفة لديه ، وحتى ابتكار بعضها من أجل الحاجات الحالية .

لاحظنا قبل ذلك أن التواصل الزمني يبدو قابلا للارتداد وموجها حسب المستوى الذي يقدم اعظم قيمة ستراتيجية حيث يجب ان ياخذ المرء مكانه من ناحية البحث الجاري. وقد تظهر احتمالات اخرى ايضا : زمن مستقل عن زمن الملاحظ، وغير محدود ؛ وزمن مرتبط بزمن الملاحظ الخاص (البيولوجي) أو محدود ؛ وزمن يحلل او لايحلل الى اجزاء ، متماثلة ، او نوعية ، الخ. وقد اثبت ايفانس ـ بريتشارد امكان ارجاع التنافر اللغوي الى خصائص هذا النمط الشكلية ، اي التنافر الملحوظ من قبل الملاحظ بصورة سطحية ، بين زمنه الخاص والازمنة التي تتعلق بمقولات اخرى : كالتاريخ والاسطورة او الخرافة (١٩٣٩ ، ١٩٤٩) . ان هذا التحليل المستوحى من دراسة مجتمع افريقي ، يمكن توسيعه بحيث يشمل مجتمعنا الخاص (برنو وبلانكار ، ١٩٥٣) .

بما يتعلق بالمكان ، كان دوركهايم وموس أول من وصف الخصائص المتحولة التي ينبغي ان نقر له بها لامكان تفسير بنية عدد كبير من المجتمعات المسماة بدائية (١٩٠١ ـ ١٩٠٢) . ولكنهما ، في البداية ، استلهما من كوشينغ. أن آثار كوشينغ تنم في الواقع عن فطنة وابتكار سوسيولوجيين، ينبغي ان يضمنا لصاحبهما مكانا على يمين مورغان ، بين كبار رواد الابحاث البنيوية . ان الثغرات والاخطاء المبينة في وصوفه ، والمآخذ التي يمكن أن تؤخذ عليه « لافراطه في تفسير » ملاحظاته ، جميع ذلك يرد الى ابعاد صحيحة عند العلم بأنه كان يحاول اعداد مجتمع زوني ماديا اقل مما حاول اعداد نموذج (التقسيم الشهير الى سبعة اقسام) يسمح بتفسير بنية هذا المجتمع وآلية عمله .

ينبغي كذلك تمييز الزمان والمكان الاجتماعيين بحسب المستوى . يستخدم الاتنولوجي «زمنا اجماليا» وزمنا جزئيا » ؛ «ومكانا اجماليا» و « مكانا جزئيا . » وبطريقة عادلة تماما ، تقتبس الدراسات البنيوية معولاتها من ماقبل التاريخ ، وعلم الاثار ، والنظرية الانتشارية ، مثلما تقتبسها من التخطيطية النفسية التي اسسها ليوين ، أو من القياسة الاجتماعية لمورينو . لان بنيات من نمط واحد يمكن ان تتواتر على مستويات زمان ومكان شديدة الاختلاف ، ولاشيء يستبعد ان يظهر نموذج احصائي (مثلا احد النماذج الموضوعة في القياسة الاجتماعية) اكثر فائدة لبناء نموذج مماثل ، يمكن تطبيقه على تاريخ الحضارات العام ، من نموذج آخر اوحت به مباشرة الوقائع المستعارة من هذاالمجال الواحد .

بعيدة عنا ، اذا ، الفكرة القائلة ان الاعتبارات التاريخية والجغرافية لاقيمة لها بالنسبة الى الدراسات البنيوية ، كما يعتقد ايضا هؤلاءالذين يسمون انفسهم « وظيفيون » . وقد يكون الوظيفي نقيض البنيوي تماما، ومثل مالينوسكي ماثل لاقناعنا بذلك . وبالعكس ان اعمال دوميزيل (٩) ومثال كروبر الشخصي (وهو ذو عقل بنيوي ، مع انه نذر نفسه طويلا لدراسات التوزع المكاني) تثبت أن المنهج التاريخي لايتنافى قطعا مع موقف بنيوي .

تعرض الظاهرات التزامنية ، مع ذلك ، تجانسا نسبيا يجعل دراستها اسهل من دراسة الظاهرات التزمنية . اذا ، ليس مايدعو الى الدهشة في ان تكون الابحاث الاسهل منالا ، بما يتعلق بالمورفولوجيا ، هي الابحاث التي تتعلق بخصائص المكان الاجتماعي النوعية غير القابلة للقياس ، اي طريقة توزع الظاهرات الاجتماعية على الخريطة والثابتات التي تنتج عن هذا التوزع . وبهذا الصدد ، كانت مدرسة « شيكاغو » واعمالها في علم البيئة المدينية قد ايقظت آمالا كبيرة ، سرعان ماتبددت . ولقد نوقشت

---

(٩) ١٩٤٩ .

مسائل علم البيئة في فصل آخر من هذه الندوة (١٠) ، فساكتفي ، اذا ، بتوضيح العلاقات التي توحد بين مفهومي البيئة والبنية الاجتماعية توضيحا عابرا . في الحالتين ، يتجه الاهتمام الى توزيع الظاهرات الاجتماعي في المكان ، ولكن الابحاث البنيوية تتناول حصرا الاطارات المكانية ذات الخصائص السوسيولوجية ، أي التي لاتتعلق خصائصها هذه بعوامل طبيعية مثل الجيولوجيا وعلم التضاريس ودراستها وعلم المناخات ، الخ. ابحاث علم البيئة المدينية تقدم ، اذا ، فائدة نادرة للاتنولوجي : المكان المديني مقيد كفاية ومتجانس كفاية (من جميع النواحي غير الناحية الاجتماعية) لكي تتسنى نسبة خصائصه النوعية مباشرة الى عوامل داخلية من اصل شكلي واجتماعي مثلا .

عوضا من التصدي الى مجتمعات معقدة يصعب حساب نصيب تأثيرات الخارج والداخل فيها ، ربما كان من الحكمة الاقتصار - كما فعل مارسيل موس (١٩٢٤ - ١٩٢٥) - على هذه الجماعات الصغيرة والمعزولة نسبيا ، التي تتواتر اكثر من غيرها في تجربة الاتنولوجي .اننا نعرف بعض الدراسات من هذا النوع ولكنها قلما تتجاوز المستوى الوصفي ؛ أو عندما تفعل ذلك ، انما تفعله بتهيب فريد . فلم يبحث أي شخص بحثا جادا عن العلاقات المتبادلة التي قد توجد بين مظهر المجموعات المكاني ، والخصائص الشكلية التي ترتبط بجوانب حياتهم الاجتماعية الاخرى .

ومع ذلك ثمة وثائق عديدة تؤيد حقيقة هذه العلاقات المتبادلة واهميتها ، ولاسيما فيما يتعلق بالبنية الاجتماعية ، من جهة ، ومظهر المنشآت البشرية المكاني ، من جهة اخرى : القرى او المعسكرات .اقتصر هنا على امريكا ، فاذكر بأن شكل معسكرات هنود السهول يتغير حسب التنظيم الاجتماعي لكل قبيلة . وكذلك الشأن بما يتعلق بتوزيع الاكواخ الدائري في قرى جيه الواقعة في البرازيل الاوسط والشرقي . ففي

(١٠) مارستون بيتس ، علم البيئة البشري ، في انتروبولوجيا اليوم ، مصدر مذكور .

الحالتين ، يتعلق الامر بمناطق متجانسة تجانسا كافيا من الناحيتين اللغوية والثقافية ، وتشتمل على سلسلة جيدة من التغيرات المتلازمة . وتطرح مسائل اخرى ، عند مقارنة مناطق او انماط منشآت مختلفة ، تذهب جنبا الى جنب معبنيات اجتماعيةمختلفة ؛ هكذا المظهر الدائري لقرى جيه من جهة ، ومظهر مدن بويبلو في شوارع متوازية . وفي هذه الحالة الاخيرة ، يمكن القيام بدراسة تزمنية ، بفضل الوثائق الاثرية ، التي تؤكد بعض التغيرات الهامة . هل توجد علاقة بين إنتقال البنيات نصف الدائرية القديمة الى البنيات الموازية الراهنة من جهة ، وانتقال القرى من قلب الوادي الى الهضاب ، من جهة اخرى ؟ وكيف حدث التغير في توزع المساكن بين مختلف العشائر ، الذي تصفه الاساطير بالمنهجية الشديدة ، فيما يبدو هذا التوزع اليوم انه من صنع الصدفة؟

لا ازعم ان الشكل التخطيطي للقرى يعكس دائما التنظيم الاجتماعي مثل مرآة ، كما لا ازعم انه يعكس هذا التنظيم بكامله . قد يكون ذلك تأكيدا اعتباطيا بالنسبة لعدد كبير من المجتمعات . ولكن الا ينطوي ذلك على شيء مشترك بين المجتمعات ـ المختلفة جدا مع ذلك ـ التي تنطوي على علاقة (ولو غامضة) بين الشكل التخطيطي والبنية الاجتماعية ؟ واكثر من ذلك بين المجتمعات التي يصور شكلها التخطيطي بنيتها الاجتماعية ، مثلما يصوره رسم بياني على اللوح الاسود ؟ في الواقع ،قلما تكون الاشياء بمثل البساطة التي تبدو عليها . لقد حاولت في مكان آخر(١١) البرهان على أن مخطط قرية بورورو لايعبر عن البنية الاجتماعية الحقيقية ، بل عن نموذج ماثل في الشعور الاهلي ، على الرغم من طبيعته الوهمية وتناقضه مع الوقائع .

نملك على هذه الصورة وسيلة دراسة الظاهرات الاجتماعية والعقلية بدءا من تجلياتها الموضوعية ، بشكل مجسد ومبلور . وعليه ، ليست الفرصة مهيأة لذلك فقط بمظاهر مكانية مستقرة ، مثل مخططات القرى.

---

(١١) انظر الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب .

فثمة مظاهر غير مستقرة ، ولكنها متواترة ، يمكن تحليلها او نقدها بالطريقة ذاتها . من ذلك المظاهر التي تلاحظ في الرقص والطقوس (١٢)، الخ .

اننا نقترب من التعبير الرياضي ، اذ نعرض للخصائص العددية للمجموعات ، التي تؤلف مجال الديموغرافيا التقليدي . ومع ذلك ، منذ عدة سنوات ، يميل بعض الباحثين القادمين من آفاق مختلفة ـ ديموغرافيين ، علماء اجتماع ، اتنولوجيين ـ الى الاتحاد من أجل ارساء قواعد ديموغرافيا جديدة نوعية : يتجه اهتمامها الى الانقطاعات المهمة بين المجموعات التي يعتبر كل منها كلا والمحددة بناء على هذه الانقطاعات اكثر مما يتجه الى التغيرات المستمرة داخل الجماعات البشرية، المعزولة كيفيا لاسباب تجريبية . ان هذه «الديموغرافيا ـ الاجتماعية»، كما تقول الآنسة دوليترانج (١٣) ، لعلى مستوى واحد مع الانتروبولوجيا الاجتماعية . وقد تصبح ذات يوم منطلق جميع ابحاثنا .

اذا ، يترتب على الاتنولوجيين زيادة اهتمامهم بالابحاث الديموغرافية ذات الالهام البنيوي : ابحاث ليفي عن الخصائص الشكلية للجماعة المتوحدة الدنيا * القادرة على البقاء (١٤) ؛ وابحاث دالبرغ المجاورة . قد يكون عدد السكان الذين اجرينا ابحاثنا عليهم قريبا جدا من حد ليفي الادنى ، واحيانا ادنى منه . اضف ان هناك علاقة اكيدة بين طريقة عمل بنية اجتماعية وديمومة هذه البنية ، وبين عدد السكان . أفلا يمكن وجود خصائص شكلية للمجموعات ترتبط مباشرة وفي الحال بعدد السكان

---

(١٢) تنظر ، مثلا ، أشكال بعض الطقوس في مختلف مراحل سيرها ، كما رسمت على خرائط ، في فليتشر : الهاكو : احتفالات باونيه ، التقرير السنوي الثاني والعشرين ، مكتب الانتروبولوجيا الامريكية ، ١٩٠٤ .

(١٣) ١٩٥١ .

(١٤) ١٩٤٠ ـ ١٩٤١ ، ١٩٤٩ .

* الجماعة المتوحدة Isalat : مجموعة بشرية ذات طابع جغرافي او اجتماعي او ديني ، تتم فيها الزواجات الرضائية .

المطلق ، بصرف النظر عن اي اعتبار آخر ؟ في حالة الايجاب ، قد ينبغي البدء بتحديد هذه الخصائص وافساح مكان لها قبل البحث عن تفسيرات اخرى .

ثم ندرس بعد ذلك الخصائص العددية التي لاتتعلق بالمجموعة المدروسة ككل ، بل بتفرعات المجموعة وعلاقاتها ، في نطاق تكشف هذه وتلك عن انقطاعات مهمة . وبهذا الصدد ، ثمة خطان من خطوط البحث يقدمان فائدة كبيرة للاتنولوجي .

١ ـ الابحاث المتعلقة بقانون علم الاجتماع المديني الذي يسمح لمجموعة محددة باقامة علاقة متبادلة بين حجم المدن المطلق (المحسوب على ضوء رقم السكان) وموقع كل من هذه المدن في مجموعة معينة ، وحتى يسمح باستنتاج احد العناصر بدءا من الاخر (١٥) .

٢ ـ اعمال بعض الديموغرافيين الفرنسيين ، القائمة على برهان دالبرغ على امكان حساب الحجوم المطلقة لجماعة متوحدة بمقتضى تواتر الزواجات الدموية (دالبرغ ، ١٩٤٨) . وقد توصل سوتر وتاباه ١٩٥١) على هذه الصورة الى حساب الحجم المتوسط للجماعات

---

(١٥) قال لي مؤخرا اختصاصي في المسرح أن لويس جوفيه كان يسعده لو يرى مساء في كل صالة من المشاهدين بعدد مقاعدها تقريبا : ٥٠٠ مشاهد في صالة من ٥٠٠ مقعد ، و ٢٠٠٠ مشاهد في صالة من ٢٠٠٠ مقعد ، فلا تغلق الاولى ابوابها في وجه العدد الزائد ، ولايبقى اكثر من نصف مقاعد الثانية خاليا ، احيانا . في الواقع قد يتعذر تفسير هذا الانسجام المسبق فيما لو كانت المقاعد متعادلة في كل صالة . ولكن بما أن أقل هذه المقاعد جودة سرعان ماتصبح مقيتة ، يحدث تأثير منظم ، فالهواة يؤجلون مشاهدة المسرحية الى يوم اخر ، أو يدخلون الى صالة أخرى ، فيما لو لم يبق سوى مقاعد رديئة . ولعل من الشيق البحث عما اذا كانت الظاهرة ليست من طراز قانون علم الاجتماع المديني . بصورة عامة ، ان دراسة الظاهرة المسرحية من زاوية كمية : علاقة عدد الصالات وحجومها بحجم المدن ومنحنيات عائداتها ، الخ ، تقدم وسيلة ملائمة ، ومهملة حتى الان ، لتوضيح بعض المسائل الاساسية في المورفولوجيا الاجتماعية ، من الناحيتين التزامنية والتزمنية ، كما في المخبر .

المتوحدة بالنسبة لجميع مقاطعاتنا ، ميسرا على الاتنولوجي ، الوصول الى المنظومة الزواجية المعقدة في مجتمع عصري . وقد يتراوح « الحجم المتوسط » للجماعة المتوحدة الفرنسية بين اقل من ١٠٠٠ شخص ونيف و ٢٨٠٠ شخص . يلاحظ هكذا أن شبكة الافراد المحددة بعلاقاتالزواج المتبادل هي ـ حتى فيمجتمع عصري ـ من حجم ادنىمما ربما كان سيمكن افتراضه : تقريبا اكبر بعشر مرات من حجم اصغر المجتمعات البدائية. هل ينبغي أن نستنتج من ذلك أن شبكات الزواج المتبادل ثابتة تقريبا بحجم مطلق في جميع المجتمعات البشرية ؟ في حالة الايجاب ، قد تنتج الطبيعة المعقدة لمجتمع ما عن اندماج الجماعات المتوحدة المستقرة نسبيافي مجموعات تتسع تدريجيا ، وانما تتميز بانماط اخرى من الروابط الاجتماعية (الاقتصادية والسياسية والفكرية) ، اكثر مما تنتج عن اتساع الجماعة المتوحدة البدائية .

كما اثبت سوتر وتاباه ان اصغر الجماعات المتوحدة لاتوجد في المناطق النائية ، كالمناطق الجبلية ، فقط بل توجد ايضا (وحتى يكثر وجودها (في المراكز المدنيــة الكبرى او في أرباضها : ترد مناطق الرون (مع ليدن) وجيروند (مع بوردرو) والسين (مع باريس) في ذيل القائمة ، مع جماعات متوحدة من ٧٤٠ و ٩١٠ و ٩٣٠ شخصا على التوالي . وفي منطقة السين ، التي تلتبس عمليا مع باريس وارباضها ، تشكل الزواجات الدموية نسبة اعلى منها في المقاطعات الخمس عشرة الريفية التي تحيط بهـا .

جميع ذلك اساسي ، لان الاتنولوجي يستطيع الامل في ان يعثربفضل هذه الاعمال ، في مجتمع عصري ومعقد ، على وحدات اصغر ، مماثلة في طبيعتها لتلك التي يدرسها في اكثر الاحيان . ينبغي اكمال المنهج الديموغرافي من ناحية اتنولوجية . ذلك ان حجم الجماعات المتوحدة المطلق لايستوفي المسألة ؛ وكذلك يجب تحديد طول الدورات الزواجية. مع اعتبار الفارق ، قد تتألف الجماعة المتوحدة الصغيرة من شبكةدورات متسعة (من حجم الجماعة المتوحدة ذاته) ؛ وقد تتكون الجماعة المتوحدة

الكبيرة (بطريقة زرد تقريبا) من دورات قصيرة (١٦) . ولكن يصبح من الضروري عندئذ وضع سلسلات نسبية ، اي ان الديموغرافي ، وان كان بنيويا ، لايستطيع الاستغناء عن الاتنولوجي .

قد يساعد هذا التعاون على توضيح مسألة أخرى ، نظرية . يتعلق الامر بأهمية وصحة مفهوم الثقافة ، الذي افسح المجال لمناقشات حامية بين الاتنولوجيين الانجليز والامريكيين ، في السنوات الاخيرة . عندما تمسك اتنولوجيو ماوراء الاطلسي بدراسة الثقافة ، أفلم يفعلوا شيئا آخر ـ كما كتب راد كليف براون ـ سوى « التجريد ؟ » يرى المعلم الانجليزي أن « فكرة الثقافة الاوروبية هي تجريد ، بنفس طريقة فكرة الثقافة الخاصة بهذه القبيلة الافريقية أو تلك » . ليس هنالك سوى كائنات بشرية يرتبطون بسلسلة غير محدودة من العلاقات الاجتماعية (راد كليف ـ بروان ، ١٩٤٠) . ويجيب لووي : «نزاع مصطنع»(١٩٤٢). الا انه ليس بهذا القدر من الاصطناع مادامت المناقشة تعود دوريا .

قد يكون من المفيد جدا ، من هذه الناحية ، وضع مفهوم الثقافة على صعيد واحد مع المفهوم الوراثي والديموغرافي للجماعة المتوحدة . نقصد بالثقافة كل مجموعة اتنوغرافية تظهر من ناحية البحث فروقا مهمة بالنسبة لغيرها . عندما نحاول تحديد بعض الفروق المهمة بين امريكا الشمالية واوروبا سنعالجها كثقافات مختلفة ، ولكن لو افترضنا أن الفائدة تتجه الى فروق مهمة بين باريس ومارسيليا مثلا لامكن تشكيل هاتين المجموعتين المدينيتين موقتا كوحدتين ثقافيتين . نظرا لان موضوع الابحاث البنيوية الاخير هو **الثابتات** المقترنة بمثل هذه الفروق ، يلاحظ أن مفهوم الثقافة يمكن ان يطابق واقعا موضوعيا ، مع بقائه تابعا لطراز البحث المعتبر . ان الجماعة الواحدة المعينة تعيينا موضوعيا في الزمان

---

(١٦) يطابق هذان الوصفان ، على التوالي ، زواجات من خط امومي (دورات طويلة) أو نمط أبوي (دورات قصيرة) . انظر بهذا الشأن الفصل ٢٧ من البنيات الاولية للقرابة. يلاحظ من هذا المقال عدم كفاية الاعتبارات الكمية البحتة ، ويجب أن تضاف اليها دراسة البنيات المختلفة من الناحية النوعية .

وفي المكان تتعلق في آن واحد بعدة منظومات ثقافية : دولية ، قارية ، وطنية ، اقليمية ، محلية ، الخ، وعائلية ، مهنية ، مذهبية ، سياسية ، الخ .

بيد انه يتعذر ، في التطبيق ، المضي في هذه الاسمية الى نهايتها .في الواقع ، يستعمل تعبير الثقافة لاعادة تجميع جملة من الفروق المهمة التي تثبت التجربة تطابق حدودها تقريبا . ان لايكون هذا التطابق مطلقا ابدا ،وان لايحدث على جميع المستويات في آن واحد ، فذلك أمر لاينبغي ان يمنعنا من استعمال مفهوم الثقافة ؛ فهو اساسي في الاتنولوجيا ويتمتع بالقيمة التنقيبية ذاتها التي تنطوي عليها الجماعة المتوحدة في الديموغرافيا . ان المفهومين ، منطقيا ، هما من نمط واحد . اضف أن الفيزيائيين انفسهم هم الذين يشجعوننا على الاحتفاظ بمفهوم الثقافة ، مادام بور يقول : « ان الفروق التقليدية (للثقافات البشرية) تشبه في كثير من النواحي ، الطرق المختلفة ، وانما المتعادلة ، التي يمكن وصف التجربة الفيزيائية بمقتضاها » (١٩٣٩) .

٣ ــ علم السكون الاجتماعي او بنى التواصل

المجتمع مكون من افراد وزمر تتصل ببعضها بعضا . بيد ان وجود التواصل أو غيابه لايمكن تعريفه تعريفا مطلقا . التواصل لايتوقف عند حدود المجتمع . والامر لايتعلق بحدود صارمة ، بل بعتبات تتسم بضعف التواصل او انحرافه ، يمر الاتصال فيها ، بدون أن يزول ، بمستوى ادنى . ان هذا الوضع لعلى درجة كافية من الاهمية بحيث ان السكان (في الخارج كما في الداخل) يدركونه . بيد أن تحديد مجتمع مالايستتبع وضوح هذا الوعي ، فهذا الشرط لايتحقق الا في حالات على درجة كافية من الدقة والاستقرار .

يجري التواصل ، في كل مجتمع ، على ثلاث مستويات ، على الاقل: تراصل النساء ؛ وتواصل الاموال والخدمات ، وتواصل الاثار الادبية والفنية . ومن ثم فان دراسة نظام القرابة والنظام الاقتصادي والنظام

اللغوي تكشف عن بعض التشابهات . فهذه الدراسات تتعلق المنهج ذاته ، ولا تختلف الا بالمستوى الستراتيجي ، حيث تختار كل منها مكانها داخل عالم مشترك . اضف ان قواعد القرابة والزواج تحدد نمط تواصل رابع ، هو : تواصل المورثات بين الطبائع الوراثية . اذا ، لاتقوم الثقافة حصرا على اشكال تواصل تنتمي اليها انتماء خاصا (كاللسان)، بل ايضا ـ وربما على نحو اخص ـ على **قواعد** تطبق على جميع انواع « العاب التواصل » سواء جرت على صعيد الطبيعة أو صعيد الثقافة .

ان الشبه الذي تأيد قبل قليل بين علم اجتماع القرابة والعلم الاقتصادي وعلم اللغة يبقي على اختلاف بين طرق التواصل الثلاث المطابقة : ذلك انها ليست على مستوى واحد . ان الزواجات الداخلية وتبادل المهام ، مدروسة من جهة معدلات التواصل في مجتمع معين ، تختلف فيما بينها ، من حيث الحجم ، تقريبا كاختلاف حركات الجزيئات الكبيرة لسائلين لزجين يجتازان ، بالارتشاح الغشائي ، الحاجز ، القابل للنفوذ بصعوبة ، الذي يفصلهما ، وحركات الالكترونات المرسلة بانابيب مهبطية . عندما ننتقل من الزواج الى اللسان ، نذهب من تواصل ذي ايقاع بطيء الى آخر ذي ايقاع سريع جدا . فرق يمكن تفسيره بسهولة : في الزواج ، يكون موضوع التواصل وفاعله من طبيعة واحدة تقريبا (نساء ورجال على التوالي) ؛ في حين أن الذي يتكلم ، في اللغة ، لايختلط ابدا مع كلماته . اذا ، نحن امام تقابل مزدوج : **شخص ورمز** ؛ قيمة **وعلامة** . وهكذا ، نفهم على نحو افضل موقع المبادلات الاقتصادية المتوسط بين الشكلين الاخرين : فالاموال والخدمات ليست اشخاصا (كالنساء) ، ولكنها ، بعكس الاصوات ، قيم ايضا . ومع ذلك ، وعلى الرغم من ان هذه الاموال والخدمات ليست رموزا ولاعلامات بالكامل ، فاننا نحتاج لبعض الرموز والعلامات لكي نبادلها عندما يبلغ النظام الاقتصادي درجة معينة من التعقيد .

ثمة ثلاثة انواع من الاعتبارات تتفرع من نهجنا في تصور التواصل الاجتماعي .

١ ـ امكان تعريف العلاقات بين العلم الاقتصادي ودراسات البنية الاجتماعية تعريفا جيدا . فقد ابدى الاتنولوجيون ، حتى الان كثيرا من الحذر حيال العلم الاقتصادي . وذلك على الرغم من العلاقات الوثيقة التي ظهرت بين العلمين ، كل مرة حدث فيها تقارب ما . منذ دراسات موس المجددة (١٩٠٤ ـ ١٩٠٥ ، ١٩٢٣ ـ ١٩٢٤) الى كتاب مالينوسكي المكرس الى kula (١٩٢٢) ـ وهو اثره الرائع ـ اثبتت الابحاث أن النظرية الاتنولوجية تكتشف ، بفضل تحليل الوقائع الاقتصادية ، بعض اجمل الاطرادات التي تستطيع التمسك بها . على ان الجو نفسه الذي تطورت فيه العلوم الاقتصادية، حد من همة الاتنولوجي: فهو جو مليء بنزاعات مريرة بين المذاهب، ومشرب بالعجرفة وبالباطنية. ومن هنا هذا الشعور بأن العلم الاقتصادي كان يكتفي خاصة بالمجردات. فماهي العلاقة التي كان يمكن ان تقوم بين وجود التجمعات البشرية المادي ، القابلة للملاحظة فعلا ، وبين بعض المفاهيم مثل القيمة والمنفعة والربح ؟

لعل صياغة المسائل الاقتصادية الجديدة التي اقترحها نيومان ومورغنشترن (١٩٤٤) يجب ، بالعكس ، أن تحث الاقتصاديين والاتنولوجيين على التعاون . اولا . اصبح موضوع العلم الاقتصادي ، مع انه يتطلع لدى هذين المؤلفين الى تعبير دقيق ، لا يتألف من مفاهيم مجردة ، وانما من أفراد أو جماعات واقعية ، تظهر في علاقات تجريبية من التعاون أو التنافس . مهما بدا التقارب غير متوقع ، فان هذه الشكلية تلتقي ، اذا ، ببعض جوانب الفكر الماركسي (١٧) .

ثانيا ، وللسبب نفسه ، نجد فيه للمرة الاولى ، نماذج آلية من نمط النماذج التي تستخدمها الاتنولوجيا والمنطق ـ في مجالات مختلفة جدا حتما ـ والصالحة للقيام بدور الوسيط بين الاثنين . تنتج نماذج نيومان

---

(١٧) لم ترد هذه المقاربة في النص الاصلي ، وانما كررناها فيما بعد في مقال بعنوان: علوم الانسان الرياضية ، مدخل الى العدد الخاص من النشرة الدولية للعلوم الاجتماعية، مجلد ٦ ، ع ٤ ، ١٩٥٥ ، يونسكو ، باريس .

عن نظرية اللعب [المغامرة] ولكنها تشبه النماذج التي يستخدمها الاتنولوجي بصدد القرابة . اضف أن كروبر كان قد قارن بعض المؤسسات الاجتماعية بـ « العاب اطفال مجتهدين » (١٩٤٢) .

يوجد فرق كبير ، والحق يقال ، بين العاب المجتمع وقواعد الزواج: فالاولى معدة لكي تسمح لكل لاعب بالحصول ، لصالحه ، على فروق فرقية كبيرة ما امكن بدءا من اطراد احصائي معين في الاصل . أما قواعد الزواج فتعمل في اتجاه معاكس : تجديد اطراد احصائي ، على الرغم من القيم الفرقية التي تتجلى بين الافراد والاجيال . ويمكن القول أن هذه الاخيرة تشكل « العابا معكوسة ، » مما لايحول دون خضوعها للطرق ذاتها .

ومن جهة اخرى ، ما أن تتحدد القواعد ، في الحالتين ، حتى يحاول كل فرد أو مجموعة ممارسة اللعب بالطريقة ذاتها ، اي في سبيل زيادة فوائده على حساب الغير . وعلى صعيد الزواج ، يكون ذلك بالحصول على عدد اكبر من النساء ، أو زوجة مرغوبة اكثر من غيرها ، تبعا لمعايير جمالية او اجتماعية او اقتصادية . لان علم الاجتماع الشكلي لايتوقف عند باب الخيال ، بل يدخل منه بلاخوف من الضياع في متاهة المشاعر والتصرفات . افلم يقترح فون نيومان نظرية رياضية لتصرف بارع وذاتي كبراعة وذاتية الخدعة في لعبة البوكر (فون نيومان ومورغنشترن ، ١٩٤٤) ؟

٢ ــ لو جاز الامل في اتحاد الانتروبولوجيا الاجتماعية ، والعلم الاقتصادي وعلم اللغة ، ذات يوم ، لتأسيس علم مشترك يصبح علم التواصل ، لسلمنا مع ذلك بأن هذا العلم سيتألف على الاخص من قواعد. وهذه القواعد مستقلة عن طبيعة الشركاء (أفراد أو جماعات) الذين توجه لعبهم . وكما يقول نيومان :«يكمن اللعب في مجموع القواعد التي تصفه .» كما سيتسنى ادخال بعض المفاهيم الاخرى : لعبة ، ودور ، واختيار ،

وستراتيجية (١٨) . ومن هذه الناحية ، تكون طبيعة اللاعبين حيادية ، والمهم هو معرفة اللحظة التي يتمكن فيها اللاعب من الاختيار ،واللحظة التي لايتمكن فيها من ذلك .

٣ ــ ننتهي هكذا الى ادخال تصورات متفرعة عن نظرية التواصل ، في الدراسات المتعلقة بالقرابة والزواج . يرتبط « اعلام » نظام الزواج بعدد الخيارات الموضوعة تحت تصرف الملاحظ لتعريف الوضعالزواجي (أو وضع القرين الممكن ، أو المحرم ، او المقرر) لشخص ما ، بالنسبة الى طالب زواج محدد . وهذا الاعلام ، في نظام ذي انصاف خارجية يساوي الوحدة . وفي تصنيفية استرالية ، يزداد هذا الاعلام بلوغاريتم عدد الطبقات الزواجية . وفي نظام مختلط معمم (يتمكن فيه كل شخص من ان يتزوج اية فتاة) لايعرض اي حشو مادام كل اختيار زواجي قد يكون مستقلا عن جميع الخيارات الاخرى . وبالعكس تؤلف قواعد الزواج حشو النظام المعتبر . كما يمكن حساب النسبة المئوية للخيارات « الحرة » (ليس بصورة مطلقة ؛ بل بالنسبة لبعض الشروط المسلم بها افتراضا) التي تحصل في جماعة زواجية معينة ، وتعيين قيمة عددية « لقصورها الحراري ، » النسبي والمطلق .

ومنذ ذلك الحين يبدأ امكان آخر ، هو : تحويل النماذجالاحصائية الى نماذج آلية والعكس بالعكس . يعني ذلك ملء الهوة مستقبلا بين الديموغرافيا والاتنولوجيا والحصول على اساس نظري للتوقع والعمل. لنأخذ مجتمعنا مثالا على ذلك ، فاختيار القرين فيه اختيارا حرا يتحدد بعوامل ثلاثة : آ) الدرجات المحرمة ، ب) حجم الجماعة المتوحدة ،ج) قواعد السلوك المقبولة ، التي تحدد التواتر النسبي لبعض الاختيارات داخل الجماعات المتوحدة . وبهذه المعطيات ، يمكن حساب اعلام النظام ، اي تحويل نظام زواجي ضعيف التنظيم وقائم اساسا على معدلات ، الى نموذج آلي ، شبيه بكامل سلسلة النماذج الآلية لقواعد الزواج ، في مجتمعات ابسط من مجتمعنا .

---

(١٨) حاولنا القيام بذلك في العرق والتاريخ ، باريس ، يونسكو ، ١٩٥٢ .

وكذلك ، واستنادا الى هذه المجتمعات الاخيرة على الاخص ، فان دراسة الاختيارات الزواجية دراسة احصائية لعدد كاف من الافرادقد تسمح ببت المسائل موضوع الخلاف ، مثل عدد الطبقات الزواجية في القبلية الاسترالية المسماة مورنجين خطا ، المقدر ، حسب المؤلفين ، ب ٣٢ و ٧ واقل من ٧ و ٤ و ٣ ، قبل اعتماد هـذا الرقم الاخـير في بعض البحوث الحديثة (١٩) .

حاولت حتى الان تقدير الاسهام المنتظر تقديمه مـن بعض انماط الابحاث الرياضية الى الاتنولوجيا . ان الفائدة الرئيسية التي يمكن تاملها فيها تكمن ، كما رأينا ، في العرض الذي قدم الينا عن مفهوم موحـد – هو مفهوم التواصل – الذي سيساعد على تمتين ابحاث معتبرة شديدة الاختلاف في فرع واحد والحصول على بعض الادوات النظرية والمنهجية الضرورية للتقدم في هذا الاتجاه . واعرض الان لمسألـة اخرى : هـل الانتروبولوجيا الاجتماعية قادرة على استخدام هذه الادوات ، وكيف ؟

اهتمت الانتروبولوجيا الاجتماعية ، خلال هذه السنوات الاخيرة ، بواقعات القرابة بصورة رئيسية . وبذلك اعترفت بعبقرية لويس مورغان الذي اسس كتابه **انظمة قرابة العصبة والنسب للاسرة البشرية** (١٨٧١) الانتروبولوجيا الاجتماعية ودراسات القرابة معا ، شارحـا في الوقت نفسه لماذا ينبغي على الاولى تعليق هذا القدر من الاهمية على الثانية . ان الوقائع الاجتماعية التي تمس القرابة والزواج تبدي علـى أرفـع الدرجات هذه السمات المستديمة ، والمنهجية والمستمرة في التغير ، التي تتعرض للتحليل العلمي . الى اعتبارات مورغان هذه ، نضيف أن مجال القرابة هو الذي تختص الاتنولوجيا به ، داخل مملكة التواصل الكبرى.

على الرغم من تطور دراسات القرابة ، يجب أن لا نتستر على ضعف وثائقنا . لو اهملنا التاريخ مقتصرين على دراسة الحاضر ، لعد العالم البشري ثلاثة آلاف مجتمع الى اربعة الاف ، ولكن موردوك يـرى امكان

---

(١٩) انظر فيما بعد .

التفكير في ٢٥٠ فقط ، وهو رقم شديد التفاؤل ايضا في نظري . الم نقم اذا بما فيه الكفاية ؟ أوليس ذلك، بالعكس، نتيجة لهذا الوهم الاستنتاجي المستنكر اعلاه ؟ لقد تبددنا وراء مزيد من الثقافات ؛ وحاولنا تجميع معلومات عديدة وسطحية ولاحظنا في النهاية تعذر استخدام كثير منها . وليس مايدعو الى الدهشة في ردفعل الاختصاصيين على هذا الوضع كل حسب مزاجه . يفضل بعضهم دراسة عدد قليل من المناطق ، التي يتوفر الاعلام عنها . ويوسع بعضهم الاخر التشكيلة ، ويبحث غير هؤلاء واولئك عن حل وسط .

حالة البويبلو مؤثرة : فقلما تضاهيها المناطق الاخرى بفيض الوثائق، وذات النوعية المشبوهة . يحس المرء باليأس احيانا امام المواد التي حمعها فوت وفيوكس ودورسي وبارستر والى حد ما ستيفنسون : فهي تكاد تكون غير قابلة للاستعمال ، مادام هؤلاء المؤلفون قد عكفوا بحماسة على تكديس المعلومات . دون أن يتساءلوا عما تعنيه ، ولاسيما اذ يعرضون عن الفرضيات التي تسمح وحدها بمراقبة هذه المعلومات. بيد أن الوضع . لحسن الحظ ، تبدل مع لووي وكروبر ، وان كان يتعذر ملء بعض الثغرات ، مثل غياب المعطيات الاحصائية عن الزواجات ،التي ربما كان يمكن جمعها منذ نصف قرن . ومع ذلك . فقد ظهر مؤخرا كتاب فريد ايغان (١٩٥٠) الذي يظهر جيدا مايمكن انتظاره من دراسات مكثفة ومستوعبة تتناول مجالا محددا . فهو يحلل اشكالا متجاورة ، يحتفظ كل منها بانتظام بنيوي، مع انها تقدم بعضها بالنسبة لبعض ، انقطاعات متجانسة ، ولكنها متعلقة بمجالات اخرى مثل النظام العشيري. وقواعد الزواج والطقوس والمعتقدات الدينية ، الخ .

ان هذا المنهج « الفاليلي » (٢٠) حقا يسمح بالامل في أن نصل ذات يوم الى مستوى تحليل تصبح فيه البنية الاجتماعية على مستوى واحد

---

(٢٠) اي يحاول تحديد قوانين التغيرات المتلازمة ، بدلا من التمسك . على الطريقة الارسطوطالية ، بالعلاقات المتبادلة الاستقرائية البسيطة .

مع نماذج اخرى من البنيات : عقلية ، ولاسيما لغوية . ونكتفي بمثال واحد : تلجأ منظومة قرابة هوبي الى ثلاثة نماذج من الازمنة المختلفة : ١) بعد « خال » ، سكوني ، وقابل للارتداد ، موضح بسلالتي الجدة لاب والجدة لام ، تتكرر فيه الفاظ متماثلة آليا على طول الاجيال ؛ ٢) زمن متدرج ، غير قابل للارتداد ، في سلالة الانا (المؤنثة) مع متتاليات من طراز : جدة > أم > اخت > طفل حفيد؛ ٣) زمن متموج ، دوري ، قابل للارتداد ، في سلالة الانا (المذكرة) محدد بتناوب مستمر بين لفظين : « اخت ، » و « طفل واخت ، » على التوالي .

هذه الابعاد الثلاثة مستقيمة . وثلاثتها تعارض البنية الدائرة لسلالة الانا (المؤنثة) لدى الزوني ، حيث تنتظم الفاظ : الجدة لام (أو بنت البنت) ، الام ، البنت ، في حلقة مغلقة . و « اغلاق » المنظومة على هذه الصورة يطابقه في زوني ، بالنسبة للسلالات الاخرى ، فقر كبير في الترمينولوجيا ، بما يتعلق بحلقة الاسرة والتمييزات القائمة في داخلها على السواء . وكما ان دراسة جوانب الزمن تتعلق بعلم اللغة ايضا ، فان مسألة العلاقة بين الشكلين اللغوي والنسبي تطرح في الحال (٢١) .

قد تكون الانتروبولوجيا اكثر تقدما لو كان انصارها نجحوا في الاتفاق على معنى مفهوم البنية وطريقة استعماله والمنهج الذي ينطوي عليه . للاسف ليس الامر كذلك . ولكن يمكن العثور على عزاء وتشجيع بالنسبة للمستقبل ، اذ يتبين المرء على الاقل امكان فهم الاختلافات وتحديد اهميتها . اذا ، فلنحاول ان نجمل سريعا اكثر المفاهيم انتشارا ، بمقارنتها بالمفهوم المعروض في بداية هذا الفصل .

يذكر تعبير «البنية الاجتماعية» حالا باسم راد كليف ــ براون (٢٢). في الواقع لاتقتصر اعماله على دراسة منظومات القرابة ؛ ولكنه اختار هذا *الميدان لصياغة مفاهيمه المنهجية بالالفاظ التي قد يقبل بها كل اتنولوجي.*

---

(٢١) ينظر بهذا الشأن الفصلان الثالث والرابع من هذا الكتاب .

(٢٢) توفي في عام ١٩٥٥ .

يشير راد كليف ـ براون الى اننا ، عند دراسة منظومات القرابة ، نحدد لانفسنا الاهداف التالية : ١ ـ وضع تصنيف منهجي ؛ ٢ ـ فهم السمات الخاصة بكل منظومة : أ) اما بربط كل سمة بمجموعة منظمة ؛ ب) واما بالتعرف فيها على مثال خاص عن فئة من الظاهرات التي تعينت هويتها من قبل ؛ ٣ ـ واخيرا ، التوصل لتعميمات صحيحة عن طبيعة المجتمعات البشرية . وها هي خاتمته : « يحاول التحليل رد التنوع (من ٢٠٠ او ٣٠٠ منظومة قرابة) الى منظومة ما ، أيا كانت . ووراء التنوع يمكن في الواقع تمييز بعض المبادىء العامة ، بعدد محدود ، التي تطبق وتركب بطرق مختلفة » (١٩٤١) .

ليس هناك مانضيفه الى هذا البرنامج الواضح ، سوى الاشارة الى ان راد كليف ـ براون قد طبقه تماما في دراسته التي تناولت المنظومات الاسترالية : جامعا كتلة ضخمة من المعلومات ، ومدخلا نظاما بعد فوضى، ومعرفا بعض المفاهيم الاساسية ، مثل مفهوم الدورة والزوج (اثنان) والزوجين (رجل وامراة) . وان اكتشافه لمنظومة كاريرا ، في المنطقة الدقيقة وبجميع المميزات التي افترضها حتى قبل الذهاب الى استراليا، سيبقى ، في تاريخ الفكر الاسترالي، نجاحا استنتاجيا مشهودا (١٩٣٠ـ ١٩٣١) . وتمهيد راد كليف ـ براون لـ « **منظومات القرابة والزواج الافريقية** » ينطوي على مزايا أخرى : فهذا « البحث الحقيقي في القرابة» مصفرا ، يحاول دمج الانظمة الغربية (معتبرة في اكثر اشكالها قدما) في نظرية عامة . وسنذكر فيما بعد ببعض افكار راد كليف ـ براون الاخرى (ولاسيما تلك المتعلقة بتماثل الترمينولوجيا والمواقف) .

بعد ان اشرت الى مآثر راد كليف ـ براون ، يجب علي ان اقول انه كون لنفسه عن البنيات الاجتماعية مفهوما مختلفا عن المفهوم المقدم في هذه الدراسة . يبدو له مفهوم البنيـة كمفهوم يتوسط بين مفهومـي الانتروبولوجيا الاجتماعية والبيولوجيا : « يوجد شبه حقيقي ومهم بين البنية العضوية والبنية الاجتماعية » (١٩٤٠) . ولم يرفع راد كليف ـ براون مستوى دراسات القرابة الى نظرية التواصل كما اقترحت ذلك ،

بل يرده الى مستوى المورفولوجيا والفيزيولوجيا الوصفيتين . وبذلك يبقى امينا لالهام المدرسة الانجليزية الطبيعي . وعندما كان كروبر ولووي يشددان على الطابع الاصطناعي لقواعد القرابة والزواج ، ثابر رادكليف ـ براون على قناعته (التي شارك بها مالينوسكي) بأن الصلات البيولوجية هي ، في آن واحد ، اصل جميع انماط الروابط العائلية ونموذجها .

تتفرع نتيجتان عن هذا الموقف المبدئي . ان موقف راد كليف ـ براون التجريبي يفسر نفوره من تمييز **البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية** تمييزا واضحا . في الحقيقة ، ان جميع أعماله ترد البنية الاجتماعية الى مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع معين . لاريب في انه شرع احيانا في التمييز بين **البنية والشكل البنيوي** . غير ان الدور الذي يمنحه للشكل البنيوي هو تزمني صرف . ان مردود راد كليف ـ براون في افكاره النظرية ، هو من اكثرها ضعفاً . وقد تعرض التمييز نفسه الى نقد فورت الذي اسهم كثيرا في اشاعة تقابل آخر في ابحاثنا ، بعيد عن افكار رادكليف ـ براون ، وعلقت عليه انا نفسي اهمية كبيرة هو التقابل بين **النموذج والواقع** : «لايمكن ادراك البنية مباشرة في «الواقع الحسي..» عندما نتمسك بتعريف بنية ، نضع انفسنا في مستوى القواعد والنحو وليس في مستوى اللغة المحكية » (فورت ، ١٩٤٩) .

ثانيا ، ان مماثلة البنية الاجتماعية بالعلاقات الاجتماعية التي اقترحها راد كليف ـ براون تحثه على القيام بتفكيك البنية الاجتماعية الى عناصر منسوخة عن ابسط اشكال العلاقات ، الذي يمكن تصوره ، اي شكل العلاقة بين شخصين : « تتألف بنية القرابة في مجتمع ما من عدد غير محدد من العلاقات الثنائية ... في القبيلة الاسترالية ، تؤول البنية الاجتماعية كلها الى شبكة من العلاقات من هذا النمط ، والتي تقرن كل منها شخصا بآخر ... » (١٩٤٠) . هل تكون هذه العلاقات الثنائية حقا المادة الاولى للبنية الاجتماعية ؟ افلا تعتبر بالاحرى بقايا بنية موجودة قبلا ـ اسفر عنها تحليل مثالي ـ وطبيعتها اشد تعقيدا ؟

عسى أن يعلمنا علم اللغة البنوي امورا كثيرة حول هذه المسألة المنهجية . لقد اشتغل باتيزون وميد في الاتجاه الذي بينه راد كليف ـ براون . فمنذ ١٩٣٦ ، تجاوز باتيزون Noven(١٩٣٦) مستوى العلاقات الثنائية الصرفة ، نظرا لتمسكه بتصنيفها في زمر . مسلما هكذا بوجود شيء آخر في البنية الاجتماعية غير العلاقات نفسها بل اكثر من هذا الشيء : ماذا ، اذا ، ان لم يكن البنية ، المرتكزة اولا على العلاقات ؟

واخيرا ، فان العلاقات الثنائية . مثلما يتصورها راد كليف ـ براون ، تؤلف سلسلة يمكن ان تمتد الى ما لا نهاية باضافة علاقات جديدة . من هنا نفوره من بحث البنية الاجتماعية كمنظومة . انه يخالف، اذا ، مالينوسكي بما يتعلق بهذه النقطة الرئيسية . تستند فلسفته الى مفهوم المستمر ؛ وقد بقيت فكرة الانقطاع غريبة عليه دائما . وهكذا! نعهم جيدا عداءه لمفهوم الثقافة المشار اليه قبلا . ولامبالاته بدروس علم اللغة .

راد كليف ـ براون ، الملاحظ والمحلل والمصنف الفريد ، يخيب الامل غالبا عندما يريد أن يكون منظرا . فهو يكتفي بصيغ متساهلة تلائم على نحو رديء الافتراضات المطلوب اثباتها . هل نكون حقا قد فسرنا تحريمات الزواج، عندما نثبت أنها تساعد منظومات القرابة المطابقة على الديمومة بدون تبدل (راد كليف ـ براون ، ١٩٤٩) ؟ والسمات البارزة في منظومات كرو ـ أوماها هل يتسنى تفسيرها كلها بمقتضى مفهوم السلالة (١٩٤١) ؟ وسانتهز فرصة ثانية للتعبير عن شكوك أخرى . ولكن هذه التساؤلات تفسر سبب النقد اللاذع الذي تعرضت له اعمال راد كليف ـ براون ، على الرغم من اهميتها الذاتية .

بالنسبة لموردوك ، تؤول تفسيرات راد كليف ـ براون الى«مجردات شفهية ، تتصف بصفات اسباب اولية » (١٩٤٩) . ويعبر لووي عن رأيه بالطريقة ذاتها تقريبا (١٩٣٧) . والمجادلة الحديثة بين راد كليف ـ براون (١٩٥١) من جهة ، ولورانس وموردوك من جهة اخرى اصبحت

لاتنطوي الا على فائدة تاريخية ، ولكنها توضح ايضا المواقف المنهجية لهؤلاء المؤلفين . لقد توفر ، منذ ١٩٤٩ ، وصف جيد ، قدمه لويد وارنر لمنظومة القرابة الاسترالية ، مورنجين (٢٢) ؛ ومع ذلك بقيت بعض الشكوك ولاسيما بما يتعلق بـ «اغلاق» المنظومة المسلم بها افتراضا ، وانما يتعذر التحقق منها عمليا .

من الغريب ان المسألة ، بالنسبة الى راد كليف ـ براون ، غير موجودة . لو اقتصر كل تنظيم اجتماعي على اندماجة علاقات بين شخصين لكانت المنظومة قابلة للمد الى مالانهاية : فلكل فرد ذكر ، توجد ،نظريا على الاقل ، امراة تكون معه في علاقة بنت الخال (نمط القرين المقرر في المجتمع موضوع البحث) . ومع ذلك ، تبرز المسألة على صعيد آخر : لان الاهالي اختاروا التعبير عن العلاقات مابين الاشخاص بواسطة نظام طبقات ، وان وصف وارنر (كما اعترف نفسه بذلك) لايسمح بأن نفهم كيف ان شخصا معينا ، على الاقل في بعض الحالات ، يستطيع أن يلبي، في آن واحد ، مع قاعدة الزواج التفضيلية و ـ بفضل بعض التحولات ـ بعبارة اخرى ، اذا كان يقدم درجة القرابة المطلوبة سوف لايقع في الطبقة الموافقة ، والعكس بالعكس .

ابتكر لورانس وموردوك ، للتغلب على هذه العقبة ، منظومة تتطابق، في آن واحد ، مع قاعدة الزواج التفصيلية و ـ بفضل بعض التحولات ـ مع منظومة الطبقات التي وصفها وارنر . ولكن ، يتعلق الامر هنا بلعبة مجانية . سرعان ما يتضح انها تثير من الصعوبات الجديدة اكثر مما تحل من الصعوبات القديمة . لقد سبق أن اصطدمت المنظومة التي جددها وارنر بعقبة كبيرة : فقد كانت تنطوي على ان الاهالي يدركون بوضوح علاقات قرابة بعيدة جدا بحيث كان افتراض ذلك قد اصبح ، سيكولوجيا ، بعيد الاحتمال . لعل حل لورانس

---

(٢٣) انظر بشأن ماتوصلت اليه حالة هذه المسألة ، م. برندت ، نظام « مورنجن » الاجتماعي ، في الانتروبولوجي الامريكي ، مجلد ٥٧ ، ع ١ ، ١٩٥٥ .

وموردوك يتطلب اكثر من ذلك . يمكن التساؤل ، والحالة هذه ، ماذا كانت المنظومة المستورة او المجهولة ، التي تصلح لعرض النموذج الشعوري ، وانما غير الموفق ، الذي اقتبسه المورنجن مؤخرا من جيران مزودين بقواعد مختلفة جدا عن قواعدهم : لاينبغي ان تكون ابسط من هذا الاخير ، وليس أشد تعقيدا (٢٤) .

ان موقف موردوك المنهجي والشكلي يعارض موقف راد كليف ـ براون التجريبي والطبيعي . بيد ان موردوك يبقى كخصمه تقريبا،مشبعا بروح سيكولوجية وحتى بيولوجية ، تدفعه نحو فروع محيطية ، مثل التحليل النفسي وسيكولوجية السلوك . فهل ينجح هكذا في التحرر من التجريبية التي تثقل بهذا القدر على تفسيرات راد كليف ـ براون ؟ يمكن الشك في ذلك ، اذ ان هذا اللجوء الخارجي يضطره لترك فرضياته الخاصة ناقصة او لاكمالها باستعارات تضفي عليها طابعا هجينا ، وتناقض احيانا الهدف الاولي المصوغ بعبارات اتنولوجية . فبدلا من ان يعتبر موردوك منظومات القرابة كوسائل اجتماعية معدة للقيام بوظيفة اجتماعية ، ينتهي به الامر الى معالجتها كنتائج اجتماعية للمقدمات المنطقية الموضوعة بعبارات البيولوجيا وعلم النفس .

---

(٢٤) كان وارنر يفترض منظومة ذات سبع سلالات تعادل سبع طبقات ، واستعاض عنها لورانس وموردوك بمنظومة ذات ثماني سلالات و ٣٢ طبقة ، واقترحت في الفترةنفسها (البنيات الاولية للقرابة ، ١٩٤٩) تقليص مخطط وارنر الى اربع سلالات احداهاغامضة. وفي عام ١٩٥١ ، استأنف ليتش ، الاتنولوجي الانجليزي ، مفهومي ، محاولا الدفاع عنه ضدي ، ناسبا الي مفهوما اخر ارتجله لحاجات القضية (انظر ليتش في مجلة معهد الانتروبرلوجيا الملكي ، مجلد ٨١ ، ١٩٥١) . في المقال المذكور في الحاشية السابقة ، تقف برندت عند رقم ٣ سلالات . وقد خدع بليتش عندما كان يؤلف مقاله ، فاراد فيما بعد أن يعترف ، محادثة ومكاتبة ، بانني كنت توصلت ، على اساس استنتاجي بحت الى حل هو اكثر الحلول المقدمة حتى ذلك الوقت قربا من الحل الذي تحقق منه ميدانيا.

وقد شكل تفسيري عن منظومة مورنجن موضوع تحليل واضح ونافذ قام به دوجونغ في عام ١٩٥٢ (نظرية ليفي ـ ستروس عن القرابة والزواج) .

يمكن النظر في الاسهام الذي قدمه موردوك الى الدراسات البنيوية من وجهين . اولا، رغب في تجديد المنهج الاحصائي . وكان تايلر قد استخدمه للتحقق من بعض العلاقات المتبادلة المفترضة واكتشاف بعضها الاخر . ولقد ساعد استخدام التقنيات الحديثة موردوك على القيام بانجازات في هذا الاتجاه .

كثيرا ما اشير للعقبات التي يواجهها المنهج الاحصائي في الاتنولوجيا (لووي ، ١٩٤٨) . وبما ان موردوك يعلم ذلك كأي شخص آخر ، ساكتفي بالتذكير بخطر الحلقة المفرغة : ان صحة علاقة متبادلة ، ولو قائمة على تواتر احصائي مدهش ، تتعلق في نهاية الامر بصحة التقطيع الذي استخدم في تعريف الظاهرات المرتبطة فيما بينها . وبالمقابل ، يبقى المنهج فعالا لنقض العلاقات المتبادلة المقبولة خطأ . ومن هذه الناحية السلبية والنقدية يمكن اعتبار بعض نتائج موردوك امورا مقررة.

وكذلك اجتهد موردوك في اعادة صياغة التطور التاريخي لمنظومات القرابة ، او على الاقل تحديد بعض خطوط هذا التطور الممكنة او المحتملة. باستثناء بعض الخطوط الاخرى . .وهكذا ينتهي الى نتيجة مفاجئة : لعل منظومة القرابة من نمط هاواي تمثل شكلا بدائيا اكثر مما يعتقد في الغالب (منذ ان تصدى لووي الى فرضية لويس مورغان المشابهة) . لنحاذر مع ذلك من ان موردوك لايتأمل في مجتمعات حقيقية ، ملاحظةفي قرينتها التاريخية والجغرافية ومعتبرة كمجموعات منظمة ، بل في مجردات وحتى مجردات من الدرجة الثانية تقريبا : فهو يبدأ بعزل التنظيم الاجتماعي عن جوانب الثقافة الاخرى ، واحيانا منظومات القرابة عن التنظيم الاجتماعي ، ثم يقطع كيفيا التنظيم الاجتماعي (او منظومة القرابة) الى قطع واجزاء ، بحسب المبادىء المستوحاة من المقولات التقليدية للنظرية الاتنولوجية بدلا من تحليل واقعي لكل جماعة . وفي هذه الحالة تبقى صياغته التاريخية الجديدة ايديولوجية : اذ انها تكمن في تجريد العناصر المشتركة في كل مرحلة من اجل تحديد المرحلة السابقة مباشرة ، وهكذا . واضح ان مثل هذا المنهج لايمكن ان يفضي الا الى

نتيجة واحدة : ان الاشكال الاقل تنوعا ستظهر كالاشكال الاكثر قدما ، وان الاشكال المعقدة سترى نفسها وقد اعطيت مواقع حديثة تدريجيا، بسبب تعقيدها . قليلا كما لو كان يعمل على رد الحصان العصري الى نوع الفقريات ، بدلا من ارجاعه الى نوع الفرس المتحجر .

التحفظات السابقة لاتقصد الحط من مزايا موردوك : فقد جمع وثائق وافرة ومهملة غالبا ، وطرح بعض المسائل . على ان تقنيته تبدو بالضبط اصلح لاكتشاف المسائل وتعيينها من حلها . ومنهجه يبقى ايضا مشربا بروح ارسطوطاليسية ، وربما يترتب على كل علم أن يمر من هناك . انه يتصرف في الاقل تصرف تلميذ جيد لارسطو اذ يجزم بأن « الاشكال الثقافية تنم على صعيد التنظيم الاجتماعي ، عن درجة من الاضطراد والامتثال لمقتضيات الفكر العلمي ، لاتختلف اختلافا جوهريا عن درجة الاضطراد التي عودتنا عليها العلوم الطبيعية » (١٩٤٩).

القارىء الذي سيرجع الى التمييزات المعروضة في بداية هذا المقال، سيلاحظ ان راد كليف ـ براون ينزع الى خلط الملاحظة والتجريب ، فيما لايفرق موردوك تفريقا كافيا بين النماذج الاحصائية والنماذج الالية : يحاول بناء نماذج آلية بواسطة منهج احصائي ، وتلك مهمة مستحيلة ، في الاقل ، بالطريقة المباشرة التي هي طريقته .

قد يمكن تمييز اعمال لووي (٢٥) ، قياسا ، كجهد عنيد للاجابة على سؤال واحد : ماهي الوقائع ؟ قلنا ان هذا السؤال ، حتى بالنسبة للبنيوي ، هو الاول الذي تنبغي الاجابة عليه ، وانه يوجه الاسئلةالاخرى كافة . تبدأ ابحاث لووي الميدانية وتفكيره النظري في عهد زخرت الاتنولوجيا فيه بالاراء المسبقة الفلسفية ، وتكللت بهالة من التصوف السوسيولوجي . وقد أخذ عليه احيانا انه رد على هذا الوضع بصورة سلبية بحتة (كروبر ، ١٩٢٠) : كان يجب ذلك . في ذلك الوقت كانت

(٢٥) توفي في عام ١٩٥٧ .

المهمة تكمن في البرهان على **مالم تكنه الوقائع** . اذا ، لقد اخذ لووي بشجاعة يفكك الانظمة التعسفية والعلاقات المتبادلة المزعومة . فحرر هكذا طاقة فكرية مانزال نستمد منها . ولعل كشف اسهاماته الايجابية اكثر صعوبة ، بسبب التكتم الشديد في صياغة افكاره ، وبسبب نفوره من الانشاءات النظرية . الم يعرف نفسه في مكان ما ك «متشكك نشيط؟» ومع ذلك هو الذي كان منذ ١٩١٥ يبرر باحدث الاساليب دراسات القرابة: « ان جوهر الحياة الاجتماعية نفسه يمكن ان يحلل بصورة دقيقة تبعا لطريقة تصنيف الاقارب والانسباء » (١٩١٥ ، ١٩٢٩) . وكان يعكس، في المقال ذاته ، المنظور التاريخي الدقيق الذي كان يحد الافق الاتنولوجي، دون السماح بادراك العناصر البنيوية المستعملة عالميا ؛ وكان يعرف الزواج الخارجي بالفاظ وراثية كبنية وهمية تأسيسية تسبب التأثيرات ذاتها حيثما تكون ماثلة ، دونما حاجة الى التذرع باعتبارات تاريخية ـ جغرافية ، لفهم التماثلات بين مجتمعات بعيدة .

بعد ذلك بعدة سنوات ، يفند لووي « المركب الاومي » (١٩١٩)، مستخدما طريقة كان من المفروض أن تؤدي الى نتيجتين اساسيتين بالنسبة للبنيوي . فاذ ينكر ضرورة تفسير كل سمة ذات مظهر اومي كبقية او اثر من آثار « المركب » ، كان يسمح بتحليلها الى متغيرات. وثانيا ، كانت العناصر المحررة على هذه الصورة تصبح مهياة لوضع لائحة التبديلات بين الخصائص الفرقية لمنظومات القرابة (لووي ، ١٩٢٩) . وهكذا كان يفتح ، بطريقتين اصيلتين بالتساوي ، الباب على دراسات بنيوية ، من جهة ، منظومة التسميات ، ومن جهة أخرى العلاقة بينها وبين منظومة المواقف . وقد اتبع بعضهم هذا الاتجاه الاخير (راد كليف ـ براون ، ١٩٢٤ ، ليفي ـ ستروس ، ١٩٤٥) (٢٦) .

كذلك نحن ندين الى لووي باكتشافات أخرى . اولها ، بلا ريب ، هو انه اثبت الطابع الثنائي الخطر لعدد من المنظومات المعتبرة وحيدة

---

(٢٦) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

انخط (١٩٢٠ ، ١٩٢٩) ؛ وبرهن على التأثير الذي مارسته طريقةالسكن في نمط النسب (١٩٢٠) ، وفرق تصرفات الحشمة او الاحترام العائلية، وتحريم سفاح القربى (١٩٢٠) . لقد كان حريصا دوما على بحث الانظمة الاجتماعية من زاوية مزدوجة : فهو الذي قدم لنا دراساتمفصلة تتناول القواعد التأسيسية من جهة ، وانما هي ايضا عبارات متوسطة لردود الفعل النفسية الفردية (في اتجاه يناقض احيانا القواعد ويعدل اتجاهها دائما) ، تعد من افضل الدراسات واحسنها توازنا في الادب الاتنولوجي، على الرغم من النقد الشديد الذي وجه الى تعريف الثقافة الشهير الذي وضعه (١٩٣٥ ، ١٩٤٨) ، ووصفه « بالتنافر » . واخيرا ، ان الدور الذي قام به لووي في تطوير الدراسات الامريكية الجنوبية معروف . فلقد ساهم اسهاما مباشرا أو غير مباشر ، بنصائحه او تشجيعاته ، في فتح مجال صعب ومهمل تماما للاتنولوجيا .

٤ ــ الديناميكا الاجتماعية : بنيات التبعية

أ) ترتيب العناصر (افرادا وفئات) في البنية الاجتماعية

لاحاجة لعرض موقفنا الشخصي هنا من المسائل السابقة . فانه يظهر بما فيه الكفاية خلال هذا الفصل على الرغم من جهودنا المبذولة باتجاه الموضوعية . بالنسبة لي ، تؤلف منظومات القرابة وقواعدالزواج والنسب مجموعة مترابطة وظيفتها ضمان استمرار الجماعة الاجتماعية، مقاطعة ، بصورة نسيج ، علاقات الدم مع العلاقات القائمة علىالمصاهرة. وبذلك نأمل في ان نكون قد اسهمنا في توضيح سير عمل الالة الاجتماعية، مستخرجين دائما النساء من اسرها الدموية لاعادة توزيعها في نفس العدد من الجماعات العائلية، التي تتحول بدورها الىاسر عصبة ، وهكذا (٢٧). لعل هذه الالة ، عند غياب التأثيرات الخارجية ، تعمل الى مالانهاية، وتحتفظ البنية الاجتماعية بطابع سكوني . بيد أن الامر ليس كذلك .

---

(٢٧) راجع ، حول هذه النقطة ، ليفي ــ ستروس ، الاسرة ، في الرجل والثقافة والمجتمع ، مطبوعات جامعة اكسفورد ، ١٩٥٦ (غير مكرر في هذا الكتاب) .

اذا ، ينبغي ادخال عناصر جديدة في النموذج النظري ، يتمكن تدخلها من تفسير التحولات التزمنية الطارئة على البنية في الوقت الذي تعرض فيه الاسباب التي تحول دون البنية الاجتماعية من الايلولة الى منظومة قرابة. ثمة ثلاث طرق مختلفة للاجابة على هذه المسألة المزدوجة .

سنتساءل اولا ، كما درجت العادة ، ماهي الوقائع . انصرفت سنوات منذ أن كان لووي يأسف لفقر الاعمال الانتروبولوجية بصدد التنظيم السياسي . وسنسجل بهذا الصدد بعض الانجازات التي ندين بها الى لووي نفسه ، في اعماله الاكثر حداثة ، على الاقل بما يتعلق بامريكا الشمالية (١٩٢٧ ، ١٩٤٨) والى المؤلف العظيم عن افريقيا ، بادارة فورتس وايفانس ـ بريتشارد (١٩٤٠) . وقد وضح لووي على نحو مفيد بعض المقولات الاساسية ، مثل : الطبقات الاجتماعية ، « الجمعيات » ، الدولة .

وتقوم الطريقة الثانية على ربط الظاهرات التابعة الى مستوى معزول قبلا ، اي ظاهرات القرابة مع ظاهرات المستوى الاعلى مباشرة، ما امكن ذلك . وعندئذ تطرح مسألتان : ١ ـ هل تستطيع البنيات القائمة على القرابة الكشف من نفسها عن خصائص دينامية ؟ ٢ ـ كيف تقاوم **بنيات التواصل وبنيات التبعية** بعضها بعضا ؟ المسألة الاولى هي مسألة التربية : في الواقع ، كل جيل يجد نفسه ، في لحظة معينة ، في علاقة تبعية او تسلط بالجيل الذي يتقدمه او الجيل الذي يليه . هكذا اختارت مارغريت ميد وغيرها طرح المسألة على هذه الصورة .

توجد كذلك طريقة عمل اكثر تجريدا ، تكمن في البحث عن علاقات متبادلة بين بعض الاوضاع (السكونية) في بنية القرابة (وقد اقتصرت على مصطلحاتها اللغوية) والتصرفات (الدينامية) المقابلة ، مثلما تظهر في الحقوق والواجبات والالتزامات من جهة ، والامتيازات والمحرمات ، الخ ، من جهة اخرى .

يرى راد كليف-براون امكان تحقيق تطابق الحدود بين ماقد يسمى **منظومة المواقف ومنظومة التسميات** . كل حد من حدود القرابة يطابق سلوكا مقررا ، ايجابيا او سلبيا ، وكل تصرف فرقي يسند اليه مفهوم بواسطة حد . واكد آخرون تعذر تحقيق مثل هذه الصلة المشتركة في الممارسة ، او اقتصارها على مستوى مقارنة بدائية .

وقدمت ، انا ، تفسيرا مختلفا ، قائما على علاقة جدلية بين المواقف والتسميات . تميل التصرفات الفرقية بين الاقارب الى الانتظام على غرار الترمينولوجيا ، ولكنها تؤلف كذلك وسيلة لحل الصعوبات ، والتغلب على التناقضات الملازمة لهذه الترمينولوجيا ذاتها . وهكذا فان قواعد السلوك بين الاقارب ، في مجتمع ما ، تعبر عن محاولة لحل التناقضات الناجمة عن المنظومة الترمينولوجية وقواعد المصاهرة . وكلما نزعت قواعد السلوك الى التكون في نظام ، كلما ظهرت تناقضات اخرى تؤدي الى تنظيم الترمينولوجيا تنظيما جديدا يؤثر في المواقف . وهكذا ، الا خلال فترات توازن نادرة سرعان ماتتعرض للخطر (٢٨) .

(٢٨) في كتاب صغير كرسه هو مانس وشنايدر لتفنيد **البنيات الاولية للقرابة** (مصدر مذكور) ، يحاولان رد قواعد الزواج التفضيلية الى منظومة المواقف . ويثوران على المبدأ المطروح في البنيات ، القائل بعدم وجود صلة ضرورية بين الزواج الاومي الوحيد الجانب او الابوي الوحيد الجانب من جهة ، وطريقة النسب ـ الابوي اوالاومي ـ من جهة أخرى . وتأييدا لفرضيتهما الخاصة ، القائلة بان الزواج الاومي الوحيد الجانب يرتبط بالنسب الابوي ، يتذرعان بالارتباطات المتبادلة الاحصائية التي لاتبرهن على شيء يذكر . في الواقع ، ان المجتمعات ذات النسب الابوي اكثر عددا من المجتمعات ذات النسب الاومي ؛ أضف أن الزواج الاومي الوحيد الجانب نفسه هو اكثر تواترا من الزواج الابوي الوحيد الجانب . اذا ، لو كان التوزع يجري صدفة ، لكان عدد المجتمعات المتميزة بانضمام النسب الابوي والزواج الاومي الوحيد الجانب اعلى من عدد المجتمعات الاخرى ، ولكانت العلاقة المتبادلة التي تمسكابها مجردة من المعنى . وقد استأنف موردوك دراسة هذه العلاقة المتبادلة المفترضة على عينة اهم (٥٦٤ مجتمعا) فانتهى الى : « ان التوزع العالمي لهذه العلاقات المتبادلة لهو على درجة من الضعف بحيث أنه يدعو الى الشك في التفسير النظري المقترح » .

وتطرح مسألة اخرى عند بحث المجتمعات التي لاتوجه فيهامنظومة القرابة المصاهرات الزواجية بين الانداد . ما الذي يحدث ، في الواقع، اذا كان شركاء المقايضات الزواجية من جماعات متدرجة اجتماعيا ، فعلا او قانونا ، من الناحية السياسية او الاقتصادية ؟ نحن مسوقون ، بهذه الطريقة غير المباشرة ، الى بحث مؤسسات شتى : اولا ، نظام تعدد الزوجات ، الذي اثبت انه يرتكز احيانا الى دمج شكلين من الضمانات ، احدهما جماعي وسياسي ، والثاني فردي واقتصادي (٢٩) ؛ ثم فرط تعدد الزوجات (او ندرة الزوجات) . لعل هذه المسألة الاخيرة ، التي لاقت الاهمال حتى الان ، تستحق دراسة متأنية ، تتعلق بها نظرية ملازمة لنظام الشيع، و ـ بصورة غيرمباشرة ـ لجميع البنيات الاجتماعيةالقائمة على تمييز الاوضاع .

اما الطريقة الثالثة والاخيرة فتتسم بطابع اشد شكلية منالسابقتين. تكمن هذه الطريقة في دراسة **قبلية** لجميع انماط البنيات التي يمكن

= وأنا اصر على رايي ، حسب العبارات نفسها التي استعملتها في بداءة الامر ، بعدم وجود صلة ضرورية بين زواج بنت العمة وابن الخال الوحيد الجانب وبين طريقة النسب، بعبارة اخرى ارى ان ايا من التركيبات الممكنة لاينطوي على تناقض . ومع ذلك ، قد يحدث على صعيد التجربة أن يرتبط نمطا الزواج بطريقة النسب هذه او تلك . لو كان الامر كذلك لاستوجبت هذه **العلاقة المتبادلة الاحصائية** (لئلا تخلط مع **الصلة المنطقية**) تفسيرا . وقد اميل الى البحث عن هذا التفسير في اتجاه التغير الخاص بالمجتمعاتالامومية الذي يصعب عليها تبني دورات تبادل طويلة ، في حين أن دورات الزواج القصيرة جدا تتلاءم على نحو افضل مع التجاذب الذي تشكل المجتمعات الامومية مسرحه دائما . ويبدو لي تفسير هومانس وشنايدر مرفوضا باكمله : ذلك انهما يفسران تفضيل المجتمعاتالابوية للزواج الامومي الوحيد الجانب باعتبارات نفسية كانتقال ارتباطات المراهق العاطفية نحو سلالة الخال . لو كان الشأن كذلك ، لكان الزواج الامومي ، في الواقع ، اكثر تواترا ، ولما ظهرت الحاجة عندئذ الى تقريره . وبصدد حالة خاصة ، يعودان ببساطة الى النظرية النفسية التي وضعها وستمارك من اجل بيان تحريم سفاح القربى . وكم وددنا لو أن الاتنولوجيا قد تخلصت نهائيا من هذا الشطط القديم .

(٢٩) ليفي ـ ستروس ، المدارات الحزينة ، مصدر مذكور .

تصورها ، الناجمة عن علاقات التبعية والتسلط غير المقصودة . ان المعالجة الرياضية التي قام بها رابو بورت (١٩٤٩) لظاهرات التسلط الدورية لدى الدجاجات تفتح آفاقا شيقة بهذا الصدد . لاريب في أن هذه السلاسل الدورية وغير المتعدية [اللازمة] تبدو على علاقة ضئيلة بالبنيات الاجتماعية التي تستهوينا مقارنتها بها . ان البنيات الاجتماعية (مثل « دائرة كافا » في بولينيزيا) متعدية دائما وغير دورية : فالشخص الذي يجلس في الخلف يستبعد بالتعريف من الصدارة (٣٠) .

وبالمقابل ، تثبت دراسة منظومات القرابة ، في بعض الشروط ، أن تحول نظام متعد وغير دوري الى نظام لازم ودوري ليس متعذر التصور. يمكن مراقبة ذلك في مجتمع يتبع نظام تعدد الزوجات مع تفضيل الزواج بابنة الخال . يتألف هذا النظام من سلسلة منتهية في أحد طرفيها بفتاة من مرتبة أعلى ، ومن ثم غير قادرة على العثور على زوج غير ادنى منها ، وفي طرفها الاخر ، بصبي محروم من زوجة الى الابد (ان جميع بنات الجماعة باستثناء اخته ، هن من مرتبة اعلى من مرتبته) . وبالتالي ، فاما ان المجتمع موضوع البحث ينوء تحت تناقضاته ، واما أنه ينبغي لنظامه المتعدي وغير الدوري أن يتحول الى نظام لازم ودوري ، مؤقتا او محليا (٣١) .

---

(٣٠) يبدو لي هذا التحفظ زائدا اليوم (١٩٥٧) . فثمة مجتمعات تنطوي على دورات تدرجية وغير متعدية ، شبيهة تماما بالمنقاريات [الطيور] . مثال ذلك جزر فيجي التي كان سكانها منظمين حتى بداية القرن العشرين في اقطاعات متحدة فيما بينها بعلاقات تبعية اقطاعية وبحيث كانت احداها (أ) ، في بعض الحالات ، خاضعة لـ (ب) ، و (ب) لـ (جـ) ، و (جـ) لـ (د) و (د) لـ (أ) . وقد وصف هوكار وشرح هذه البنية غير المفهومة للوهلة الاولى ، ملاحظا وجود شكلين اقطاعيين في فيجي : الاقطاع بالعادة والاقطاع بالغزو . فاقطاعة (أ) قد تخضع تقليديا لـ (ب) و (ب) لـ (جـ) و (جـ) لـ (د) ، في حين أن (د) رضخت مؤخرا ، اثر حرب مشؤومة الى (أ) . ليس فقط ان البنية المتحققة على هذه الصورة هي بنية المنقاريات نفسها ، بل ان النظرية الاتنولوجية قد تقدمت بضعة سنوات على التفسير الرياضي ، اذ ان هذا التفسير يقوم على التمييز بين متعيرين يعملان بتفاوت معين ، مما يطابق وصف هوكار تماما .

(٣١) انظر بهذا الشأن ك. غوغ ، في مجلة معهد الانتروبولوجيا الملكي ، مجلد ٨٥ ، ١٩٥٥ ، ص ص ٤٧ ــ ٤٨ .

هكذا تدخل في دراساتنا مفاهيم مثل الانتقالية والنظام والدورة التي تتلاءم مع معالجة شكلية وتسمح بتحليل الانماط المصممة للبنيات الاجتماعية التي يتسنى فيها تكامل مستويي الانتقال والتبعية . هل سنذهب ايضا الى ابعد من ذلك ، حتى تكامل الانظمة الراهنة والافتراضية ؟ ان مايسمى « نظاما اجتماعيا » في معظم المجتمعات البشرية ، يتعلق بنمط متعد وغير دوري : لو كان (أ) اعلى من (ب) ، و (ب) اعلى من (جـ) ، لوجب أن يكون (أ) أعلى من (جـ) ، ولما امكن ان يكون (جـ) اعلى من (أ) . بيد ان المجتمعات ذاتها التي تخضع عمليا الى هذه القواعد تتصور انماطا أخرى من الانظمة التي قد تسمى «كامنة» أو « مثالية » ، سواء على صعيد السياسة او الاسطورة او الدين ، وان هذه الانظمة تكون احيانا غير متعدية ودورية . مثال ذلك قصص الملوك الذين يتزوجون الراعيات ، أو نقد الديموقراطية الامريكية من قبل ستاندال ، كمنظومة يتبع فيها الجنتلمان أوامر بقاله .

ب ـ نظام الانظمة

يشتمل المجتمع ، في نظر الاتنولوجي ، على جملة من البنيات المتطابقة مع مختلف انماط الانظمة . منظومة القرابة تقدم وسيلة لترتيب الافراد حسب عدد من القواعد ، والتنظيم الاجتماعي يقدم وسيلة أخرى ، وتراكم المسافات الاجتماعية او الاقتصادية يقدم وسيلة ثالثة . وجميع بنيات النظام هذه يمكن تنسيقها ، شريطة كشف العلاقات التي تربط بينها وطريقة استجابتها لبعضها بعضا من الناحية التزامنية . هكذا ، حاول ميير (١٩٤٩) ، ليس بلا نجاح ، بناء نماذج عامة تدمج خصائص مختلف النماذج الخاصة (القرابة ، التنظيم الاجتماعي ، العلاقات الاقتصادية ، الخ .) .

ان هذه المحاولات الرامية الى صياغة نموذج كلي لمجتمع معين ، تضع الاتنولوجي امام صعوبة بحثت في بداية هذا الفصل : الى اي حد

تتطابق مع الواقع الطريقة التي يتصور بها مجتمعما مختلف بنيات نظامه، والبنيات التي تربط بينها ؟ لقد اشرت قبل ذلك الى امكان وجود اجوبة عديدة ، تبعا للوثائق المدروسة . ولكننا ، حتى الان لم نبحث سوى انظمة « معاشة » اي انظمة مرتبطة بواقع موضوعي تتسنى دراستها من الخارج ، بصرف النظر عن تصور الناس لها . وسيلاحظ الان ان الانظمة « المعاشة » تفترض دائما انظمة اخرى ، لابد من اخذها بعين الاعتبارلفهم، نيس الانظمة السابقة فحسب ، بل ايضا الطريقة التي يحاول بها كل مجتمع دمجها في كل منظم . ان بنيات هذه الانظمة الاخيرة « المتصورة » وغير المعاشة لاتطابق اي واقع موضوعي ، وهي ، بعكس الاولى ، تتنافى مع الرقابة التجريبية ، لانها تمضي الى حد الاستناد الى تجربة نوعية تختلط بها احيانا . والرقابة الوحيدة التي يمكن اخضاعها لها ، اذا، لتحليلها ، هي رقابة انظمة النمط الاول ، او الانظمة « المعاشة » . ان الانظمة « المتصورة » تلائم مجال الاسطورة والدين . ويمكن التساؤل ما اذا كانت الايديولوجيا السياسية للمجتمعات المعاصرة لاتتعلق كذلك بفئة الانظمة هذه (٣٢) .

لقد اثبت راد كليف ـ براون ، في اثر دوركهايم ، ضرورة دراسة الوقائع الدينية كجزء لايتجزأ من البنية الاجتماعية . ان دور الاتنولوجي، في رايه ، هو وضع علاقات متبادلة بين مختلف انماط الاديان ومختلف انماط التنظيمات الاجتماعية (١٩٤٥) . واذا كان علمه الاجتماعي الديني ينتهي اخيرا الى الاخفاق ، فذلك راجع ، على مايبدو ، الى سببين . اولا، ربط المعتقدات والطقوس بحالاتانفعالية ربطا مباشرا . ثانيا، اراد التوصل دفعة واحدة الى تعبير عام عن العلاقة بين المجتمع والدين ، فيما نحتاج، خاصة ، الى دراسات واقعية تتيح بناء سلسلات منتظمة للتغيرات

---

(٣٢) تحاول هذه الفقرة صياغةالتمييز الماركسي بينالبنية التحتية والبنيةالفوقية، بلغة مألوفة لدى الانتروبولوجيين الانجلو ساكسونيين ، مما يبرهن على ضعف الانتقادات التي وجهها الي غورفيتش (انظر بهذا الشأن الفصل السادس عشر من هذا الكتاب) .

المتلازمة . وقد نتج عن ذلك نوع من زوال الحظوة الذي يضغط بشدة على الاتنولوجيا الدينية . بيد أن الاساطير والطقوس والمعتقدات الدينية تؤلف مجالا مليئا بالوعود بما يتعلق بالدراسات البنيوية ، وان الابحاث الحديثة ، على ندرتها ، تبدو منتجة على نحو خاص .

لقد شرع عدد من المؤلفين مؤخرا في دراسة المنظومات الدينية كمجموعات ذات بنية . وثمة دراسات احادية (رادان ، **طريق الحياة والموت** ، ١٩٤٥ برندت ، **كونابيبي** ، ١٩٥١) ، تستوحي من هذا المفهوم. وبذلك يكون السبيل مفتوحا أمام ابحاث منهجية يقدم كتاب ريشار ، **دين نافاهو** (١٩٥٠) مثالا جيدا عليها . ولكننا سوف لانهمل ، لهذا السبب ، التحليلات التفصيلية التي تتناول عناصر دائمة وغير دائمة للتصورات الدينية لدى شعب معين ، خلال فترة زمنية قصيرة نسبيا ، مثلما تصورها لووي .

وعسى أن نتوصل عندئذ الى أن نضع ، في الاتنولوجيا الدينية ، هذه « النماذج ، على نطاق صغير ، المعدة للتحليل المقارن ... للتغيرات المتلازمة ... مثلما تفرض نفسها في كل بحث يرمي الى تفسير الوقائع الاجتماعية » (نادل ، ١٩٥٢) . سوف لاتسمح هذه الطريقة الا بتقدم بطيء ، ولكنها ستقدم نتائج ستعد بين افضل النتائج متانة واكثرها اقناعا ، التي يمكن الامل فيها بصدد التنظيم الاجتماعي . وقد برهن نادل قبل ذلك على وجود علاقة متبادلة بين مؤسسة الشامانية وبعض المواقف السيكولوجية المميزة للمجتمعات المطابقة (١٩٤٦) . وقارن دو ميزيل وثائق هندية اوروبية صادرة عن ايزلندا وايرلندا والقوقاز ، فتوصل الى تفسير شخصية اسطورية ظلت لغزا الى ذلك الحين ، وربط دورها وتظاهراتها ببعض السمات النوعية للتنظيم الاجتماعي المتبع لدى الاقوام المدروسة (١٩٤٨) ؛ وعزل ويتفوجل وغولد فرانك التغيرات المهمة لبعض المواضيع الاسطورية لدى هنود بويبلو ، وربطاها بالبنية التحتية الاجتماعية الاقتصادية لكل جماعة (١٩٤٣). واثبتت مونيكا هونتر ان المعتقدات السحرية كانت ترتبط مباشرة ببنية الجماعة الاجتماعية

، هونتر ـ ويلسون ، ١٩٥١) . جميع هذه النتائج ـ مضافة الى اخرى ينعذر شرحها هنا لضيق المكان ـ تبعث الامل في اننا سنكون قادرين ، ذات يوم ، على فهم ، ان لم يكن وظيفة المعتقدات الدينية في الحياة الاجتماعية ، فعلى الاقل ، الاليات التي تتيح لها مباشرة هذه الوظيفة .

بضعة كلمات بمثابة خاتمة . بدات دراستنا بتحليل مفهوم النموذج، وهو الذي يظهر ثانية في نهايتها ايضا . ان الانتروبولوجيا الاجتماعية علم فتي ؛ فمن الطبيعي ان تحاول بناء نماذجها على نسق ابسط النماذج، بين تلك التي تقدمها لها علوم اكثر تقدما . وبهذه الصورة يفسر سحرعلم الميكانيك الاتباعي . ولكن ، الم نكن بهذا الصدد ضحية وهم ؟ وكما لاحظ نيومان (١٩٤٤) : « ان وضع نظرية صحيحة تقريبا عن غاز يحتوي على ١٠ ٢٥ جزيئا حرا لهو ابسط بكثير من وضع نظرية نظام شمسي يشتمل فقط على تسعة اجسام كبيرة » . وعليه فالانتروبولوجي الذي يبحث عن النماذج يجد نفسه أمام حالة متوسطة : فالمواضيع التي نهتم بها ـ الادوار الاجتماعية والافراد المتكاملة في مجتمع محدد ـ هي اكثر عددا من مواضيع ميكانيك نيوتن ، دون أن تكون كذلك بما فيه الكفاية لكي تتعلق بعلم الاحصاء وحساب الاحتمالات . نحن ، اذا ، في ميدان هجين وغامض ؛ ووقائعنا شديدة التعقيد لكي نعرض لها بهذه الطريقة ، وليست كذلك بما فيه اكفاية لكي نتصدى لها بالطريقة الثانية.

ان الآفاق الجديدة المفتوحة بنظرية التواصل تنتج، على وجه التحديد، عن مناهج اصيلة وجب اعدادها لمعالجة مواضيع ـ العلامات ـ يمكن فيما بعد اخضاعها الى تحليل دقيق ، مع ان عددها مرتفع جدا بالنسبة للميكانيك الاتباعي ، ولكنه محدود جدا لكي تطبق عليه مبادىء الديناميكا الحرارية . ان اللغة مكونة من وحدات شكلية ـ عدة آلاف ـ ويكفي بعض الحسابات المحدودة لاستخلاص اطرادات هامة في تواتر الاصوات. في مثل هذا الميدان ، تنخفض عتبة تطبيق القوانين الاحصائية ، في الوقت الذي ترتفع فيه العتبة التي يمكن بدءا منها استخدام نماذج آلية . ودفعة واحدة يقترب حجم الظاهرات من الحجم الذي تعود الانتروبولوجي عليه.

اذا ، ان الحالة الراهنة للابحاث البنيوية في الانتروبولوجيا ، هي كما يلي . تحقق نجاح في عـزل الظاهرات التي هي من نمط تلك التي تسمح نظريتا الستراتيجية والتواصل بدراستها دراسة دقيقة . والوقائـع الانتروبولوجية هي على مستوى قريب كفاية مـن مستوى الظاهرات الاخرى بحيث تعطي الامل في معالجة مماثلة . اليس مـن الغريـب أن الانتروبولوجيا عندما تحس اكثر من اي وقت مضى بقربها من ان تصبح علما حقيقيا ، تتفتت التربة هناك حيث كان يعتقد انها صلبة ؟ الوقائـع نفسها تتوارى : فعددها ضئيل جدا او مجموعة في شروط لاتسمـح مقارنتها بطمأنينة كافية . وبدون خطأ منا نكتشف اننا مساقون كعلمـاء نباتيين هواة ، نجني كيفما اتفق عينات غريبة ، ونسيء معاملتها ونبترها لكي نحفظها في كتب اعشابنا . واذا بنا ندعى فجأة لترتيبها في سلسلات تامة ، وتحديد التلوينات الاصلية وقياس الاجزاء الصغيرة التي نعثر عليها مشوهة اذا لم تكن قد تلفت نهائيا .

عندما يثير الانتروبولوجي المهام التي تنتظره وكل مايجب أن يكون قادرا على القيام به ، يتسرب اليه فتور الهمة : كيف يتوصل الى ذلك بالوثائق التي يملكها ؟ ذلك تقريبا كما لو كانت الفيزياء الفضائية مدعوة لان تبني نفسها بواسطة ملاحظات الفلكيين البابليين . ومع ذلك فالاجرام السماوية هي دائما هناك ، في حين ان الثقافات الاهلية التي تقدمها لنـا وثائقنا تزول بايقاع سريع او تتحول الى اشياء من نوع جديد ، حيث لايمكن ان نأمل في وجود معلومات من النمط ذاته . ان مطابقة تقنيات الملاحظة على اطار نظري متقدم عليها كثيرا وضع غريب قلما يوضحه تاريخ العلوم . ويتحتم على الانتروبولوجي المعاصر قبول هذا التحدي .

الفصل السادس عشر

ملحق بالفصل الخامس عشر (١)

ان السيد غورفيتش ، الذي يقلق علي تدريجيا كلما قرأته (٢) ، يهاجم تحليل البنية الاجتماعية الذي قمت به (٣) ، بيد ان حججه تقتصر في اكثر الاحيان على علامات تعجب مضافة الى شرح بعض مقاطع نصي شرحا مغرضا . لنحاول مع ذلك بلوغ جوهر المناقشة .

يعرض غورفيتش باكورة مايعتقد انه اكتشاف : « يوجد ... بين **نظرية الصيغ** في علم النفس والبنيوية في علم الاجتماع صلة مدهشة ،لم يشر اليها ، على ما أعلم ، حتى الآن » (مصدر مذكور ، ص ١١) . أن غورفيتش يخدع نفسه . ذلك أن الاتنولوجيين واللغويين وعلماء الاجتماع الذين يستندون الى البنيوية يدركون الصلات التي تربطهم بسيكولوجية

---

(١) غير مطبوع ١٩٥٦ .

(٢) لقد حاولت مع ذلك سابقا وليس بدون حماسة ، انظر ليفي ـ ستروس ، علم النفس في القرن العشرين ، باريس ، ١٩٤٧ .

(٣) غورفيتش ، مفهوم البنية الاجتماعية ، في دفاتر علم الاجتماع الدولية ، مجلد ١٩ ، عدد خاص ، السنة ٢ ، ١٩٥٥ .

* gestaltisme : نظرية الصيغة او الشكل : وهي تعتبر ادراك المجموعات والبنيات المنظمة قبل ادراك التفصيلات ، وتؤكد في جميع المجالات تأثير « الكل » في الاجزاء التي تؤلفها . (م٠)

الكل . وقد قاربت بينهما بينيدكت منذ ١٩٤٣ ، مستشهدة بكوهلر وكوفكا (٤) .

كما انني حرصت كثيرا على توضيح هذه الصلة بحيث أن مقدمة البنيات الاولية للقرابة ، المؤرخة في عام ١٩٤٧ ، تنتهي بتحية الى نظرية الصيغ فيعلم النفس :«استشهد كوهلر بعبارةادينغتون :«ان الفيزياءتصبح دراسة البنيات » وكتب ، قبل عشرين سنة تقريبا من الان : « وفي هذا السبيل ... ستلتقى مع البيولوجيا وعلم النفس . » وستكون هذه الدراسة قد استوفت موضوعها لو ان القارىء سيشعر بعد القراءة بميله الى أن يضيف : وعلم الاجتماع » (٥) .

وكذلك شأن كروبر في كتابه الانتروبولوجيا :«ان المنظومة، او المظهر، هو دائما ، بالطبيعة ، شيء آخر غير مجموع اجزائه واكثر منهذا المجموع. انه يشتمل كذلك على العلاقات بين الاجزاء : اي شبكة اتصالاتها ، التي تضيف عنصرا مكملا هاما . وهذا مايعرفه علم نفس الشكل معرفةجيدة. بمكن اذا ، تعريف « شكل » ثقافة ما بأنه منظومة العلاقات بين اجزائه المؤلفة » (٦) .

واعمق من ذلك ، اخيرا ، يحاول عالم اجتماعي نروجي ، بعد أن لاحظ ايضا « أن علم الثقافة قد استلهم منذ زمن طويل ، من رسالة علم نفس الشكل ، » أن يربط البنيوية ربطا مباشرا بأحد المصادر البعيدة للفكر الصيغي ، هو فلسفة غوته الطبيعية (٧) .

أما بما يخص اللغويين البنيويين ، فكثيرا مااعترف تروبتسكوي وجاكوبسون بدينهما ازاء نظرية الشكل ولاسيما تجاه أعمال بوهلر .

---

(٤) روث بينيدكت ، نماذج الثقافة ، كمبردج ، ١٩٣٤ ، ص ص ٥١ ـ ٥٢ ، ٢٧٩.

(٥) مصدر مذكور ، الفصل الرابع عشر .

(٦) كروبر ، الانتروبولوجيا ، نيويورك ، ١٩٤٨ ، ص ٢٦٣ .

(٧) س. هولم ، دراسات حول نظرية التحولات السوسيولوجية ، الدراسات النروجية ، ع ٧ ، أوسلو ، ١٩٥١ ، ص ص ٤٠ وأماكن متفرقة .

مهما تباعدت افكاري وافكار غورفيتش ، فأنها تتلاقى احيانا . بدليل المقطع التالي من مقاله : « عند العزم على دراسة انماط المجتمعات الاجمالية (تمييز الها من الانماط الاجتماعية الصغيرة او اشكال المخالطة، ومن انماط التجمعات الخاصة) ، يتطلب انشاء هذه التصنيفية الانطلاق من بنيات هذه المجتمعات . في الواقع ، خلافا للجماعات الخاصة (بصرف النظر عن اشكال المخالطة التي هي غير بنيوية) كل مجتمع اجمالي بدون استثناء يملك بنية ، ودراستها هي الوسيلة الوحيدة لبناء انماط الظاهرات الاجتماعية الاجمالية واعادة انشائها . وقد مضيا الى حد القول ، في **الحتميات الاجتماعية والحرية الانسانية** ، بتطابق المجتمعات الاجمالية والبنيات الاجتماعية الاجمالية . وذلك صحيح عندما نتكلم عن انماط المجتمعات الاجمالية ، وانما يستدعي تحفظات جادة عندما يتعلق الامر بمجتمع اجمالي حقيقي ، هو اغنى بكثير من بنيته ، التي ليست ، مهما كانت معقدة ، سوى جانب من الظاهرة الاجتماعية الشاملة وقطاع منها وتعبير جزئي عنها . ولكن لفهم هذه الاخيرة بتمامها، عندما تكون شاملة ، لم نجد حلا آخر سوى الانطلاق من نمط مركب لايمكن أن يكون ، والحالة هذه الا نمطا خاصا من البنية الاجتماعية الاجمالية . . . » (٨) .

لو علمنا أن غورفيتش يقصد بالمجتمعات الاجمالية تلك التي يجعل منها الاتنولوجي موضوعا له ، وان « النمط المبني » ، الذي ذكره ، يشبه خاصة ما اعنيه ، انا نفسي ، بنموذج ، لما تبينا جيدا مآخذه علي . لانني انا الذي اكون هنا متخلفا عن موقعه ، نظرا لانني بعيد جدا عن الاعتقاد ، كما يؤكد ، بـ « تطابق المجتمعات الاجمالية والبنيات الاجتماعية . » انا ارى فقط ان البنيات الاجتماعية تساعد على معرفة تلك وتصنيفها .

بيد ان غورفيتش يعترض في المقطع المذكور ، قائلا ان مايصح بما

---

(٨) مصدر مذكور ، ص ص ١١ ــ ١٢ .

ينعلق بالانماط ، لايكون كذلك في مجتمع واقعي . بأي حق ، وبأية صفة ينصب غورفيتش نفسه رقيبا علينا ؟ وما الذي يعرفه عن المجتمعات الواقعية ، هو الذي ترجع فلسفته كلها الى عبادة وثنية للمحسوس (ممجدا غناه وتعقيده وتغيره وطابعه الفائق الوصف وعفويته الخلاقة)، وانما تبقى مشبعة بشعور من الاجلال المقدس بحيث أن صاحبها لم يجرؤ قط على مباشرة وصف مجتمع واقعي أو تحليله ؟

ان في وسع الاتنولوجيين ، الذين امضوا سنوات من حياتهم ،مختلطين بوجود بعض المجتمعات الخاصة الواقعي ، الانتظار بهدوء الى أن يكتشف غورفيتش لديهم لامبالاة بالمحسوس شبيهة باللامبالاة التي يبديها عندما يرد تنوع آلاف المجتمعات ونوعيتها الى اربعة (كذا) انماط تختلط فيها انقبائل الامريكية الجنوبية كلها مع مجمل المجتمعات الاسترالية ،ميلانيزيا مع بولينيزيا ، وحيث لاتشكل امريكا الشمالية من جهة ، وافريقيا من جهة أخرى ، بعد ذلك ، سوى كتلتين متجانستين (٩) .

بما أن غورفيتش منظر صرف ، فهو يقصر اهتمامه على الجزء النظري من أعمالنا . وبما أن نظرياتنا لاتروق له ، لانها تكذب نظرياته ، فهو يدعونا الى أن نكرس انفسنا للاتنولوجيا الوصفية ؛ لعله يجني من توزيع الادوار على هذه الصورة فائدة مزدوجة ، فائدة السيادة على النظرية بمفرده ، وفائدة الوقوع على فرصة تأييد تأملاته الخاصة مجانا بالاستناد عشوائيا الى كمية كبيرة من الدراسات الوصفية ، التي يدل استعماله الكيفي لها على انه لايتكلف ، غالبا ، عناء قراءتها .

لقد كرس الاتنولوجيون ، دون انتظار نصيحة غورفيتش الذي ينتقدهم ، القسم الاكبر من حياتهم العلمية ، لملاحظة ووصف وتحليل « اشكال المخالطة » و « الجماعات » وأقل تلونات الحياة الجماعية ، التي تشكل ، مع البنيات ، والكائن الفردي الذي يستحيل خلطه مع الآخرين، مجتمعات عاشوا فيها ، وقد فعلوا ذلك ، أحيانا ، بدقة تدعو الى النفور.

---

(٩) **الحتميات الاجتماعية والحرية الانسانية** ، الفصل الثاني ص ص ٢٠٠ — ٢٢٢.

ولم يفكر اي منا باقامة نمط او بنية جامدين مقام هذا الواقع المرتجف. ان البحث عن البنيات يأتي في مرحلة ثانية ، عندما نحاول ، بعد مراقبة ماهو موجود ، ان نستخلص منها فقط هذه العناصر المتينة ـ والجزئية دائما ـ التي تسمح بالمقارنة والتصنيف . بيد أننا ، خلافا لغورفيتش ، لاننطلق من تعريف قبلي لما يمكن تركيبه ولما يتعذر تركيبه . نحن ندرك جيدا استحالة العلم مقدما بمكان تأثير التحليل البنيوي ومستوى ملاحظة هذا التأثير . فقد علمتنا تجربتنا عن المشخص ، مرارا كثيرة ، ان اكثر جوانب الثقافة تغيرا وزوالا هي التي تفتح السبيل الى بنية ما ، ومن هنا اهتمامنا ، المتقد والمهووس تقريبا ، بالتفصيلات . ونحن نضع دائما امام اعيننا مثال العلوم الطبيعية ، والتي قام تقدمها ، من بنية الى اخرى، على اكتشاف تركيب افضل دائما بواسطة وقائع دقيقة ، كانت الفرضيات السابقة قد اهملتها لاعتبارها « غير بنيوية » . من ذلك حواص نقطة راس عطارد ، « غير البنيوية » ، في نظام نيوتن ، والتي اصبحتاساسا لاكتشاف بنية افضل بواسطة نظرية النسبية . والاتنولوجيا ، هذا العلم المتخلف للغاية ، لان حصيلته هي هذه « البقية » من المجتمعات التي اعرضت العلوم الانسانية التقليدية عن الاهتمام بها (لان هذه العلوم تعتبرها ، بالاحرى « غير بنيوية ») ، لايسمح لها خطها الخاص باستخدام طريقة اخرى غير طريقة البواقي .

ولكننا نعلم ان المجتمع الواقعي لايؤول قط الى بنيته أو ، بالاحرى، بنياته (نظرا لوجود عدد كبير منها ، على مستويات مختلفة ، ولان هذه البنيات المختلفة هي نفسها مركبة ، في جزء منها على الاقل ، «في بنية») وكما كتبت في ١٩٤٩ ، لنقد هذا الشكل الاولي للبنيوية التي يسمونها النفعية : « القول ان مجتمعا يعمل هو بدهية غير ان القول ان كل شيء فيه يعمل هو استحالة » (١٠) .

ينجم خطأ غورفيتش ، كخطأ معظم خصوم الاتنولوجيا ـ وهم

---

(١٠) الفصل الاول من هذا الكتاب .

متوفرون (١١) ــ عن تصورهم أن موضوع علمنا يكمن في الحصول على معرفة تامة عن المجتمعات التي ندرسها (١٢) . والتفاوت بين مثل هذا الادعاء والوسائل التي نستخدمها قد يحمل على اعتبارنا مشعوذين بحق. فكيف نفهم محركات مجتمع غريب علينا ، خلال اقامة بضعة اشهر فيه، مع جهلنا بتاريخه ، ومعرفتنا البدائية جدا بلغته ؟ ان القلق يزداد عندما يرانا بعضهم في عجلة من امرنا للاستعاضة عن هذا الواقع ، الذي يفوتنا، باختزالات . غير أن هدفنا الاخير ، في الحقيقة ، لايقوم على معرفة ماهي المجتمعات موضوع دراستنا ، كل منها لحسابه الخاص ، بقدر مايقوم على اكتشاف الطريقة التي تختلف بها عن بعضها بعضا . وكما في علم اللغة ، تؤلف هذه **الفروق التفاضلية** موضوع الاتنولوجيا الخاص . والى الذين سينكرون امكان تحديد العلاقات بين كائنات لم تكتمل معرفة طبيعتها ، أسوق هذه الملاحظة التي وضعها عالم طبيعي كبير : « يحدث، غالبا ، فيالمورفولوجيا ان المهمة الاساسية تكمن فيمقارنة اشكال متجاورة، بدلا من تحديد كل منها تحديدا دقيقا ؛ وان **تغيرات** صورة معقدة قد تشكل ظاهرة سهلة الفهم ، فيما تبقى الصورة نفسها بلا تحليل ولا تحديد » (١٣) .

وسرعان مايجيبالمؤلف ــ مقدما لنا هكذا ردا علىمطاعن غورفيتش ــ : « ان القيام بهذه المقارنة ، القائمة على الاقرار بأن تعديل شكل معينتعديلا محددا أو تغيره الى **شكل** آخر ، بمعزل عن كل معرفة دقيقة وملائمة « للنمط » الابتدائي أو قاعدة المقارنة ، يتعلق مباشرة بمجال الرياضيات، وبجد حلا عن طريق استخدام أولي لمنهج رياضي ما . وهذا هو منهج الاحداثيات التي تستند اليها نظرية التحولات ، » التي تعتبر بدورها جزءا من نظرية الجماعات (١٤) .

---

(١١) انظر بريس باران ، السحرة ، العالم الجديد ، ايار ١٩٥٦ .

(١٢) في لغة غورفيتش ، في فهم الظاهرة الاجتماعية الكلية .

(١٣) دارسي وينتوورث تومبسون ، في التطور والشكل ، كمبريدج، ج٢ ، ص ١٠٣٢

(١٤) المصدر السابق .

انتهي هكذا الى تفصيل انتقادات غورفيتش التي يهدف اهمها الى الدور الذي اعزوه الى بعض الطرق الرياضية في النظرية الاتنولوجية .

يرى غورفيتش انني حاولت ، في المقال الذي جعله هدفا لانتقاداته، « القيام بتركيب جميع التفسيرات التي تربط البنية الاجتماعية بالرياضيات » (١٥) ، منتهيا هكذا الى تقديم « خلاصة تضم معظم الاخطاء المرتكبة او حتى المحتملة المتعلقة بالتصور موضوع النقاش ، » عائدا « الى مراجع الضلالة والفساد الاربعة » التي استنكرها غورفيتش . ويتابع : « ولا يكتفي بنسبتها الى نفسه فحسب ، بل يصعدها ايضا ، ويمجدها ، ويدمجها في نظريته الخاصة عن البنيات ... » (١٦) .

ان اعتبار الدراسة موضوع البحث محاولة تركيب، يعني عدم قراءتها او فهمها . وسيتبين القارىء بسهولة اهتمامي الشديد بتفريق مفهومي عن مفهوم راد كليف ـ براون وموردوك (١٧) . ولهذا ، لا اشعر ابدا انني معني بالانتقادات التي يوجهها غورفيتش اليهما ، ولاسيما بشأن الطريقة الاحصائية التي لم استخدمها قط والتي شددت على اخطائها ، على الاقل بالطريقة التي يعتقد موردوك احيانا بامكان استخدامها بها .

ومن جهة اخرى ، وبدون ان اجعل من نفسي مبدع الانتروبولوجيا البنيوية ، ساذكر بأن مفهومي عن البنيات الاجتماعية قد تطور منذ كتابي عن القرابة ، الذي انجزته في بداية عام ١٩٤٧ . اي قبل ، او في وقت واحد ، مع كتب فورتس وموردوك وغيرهما ، الذين يود غورفيتش ان يجعل مني مجرد واحد من شراحهم والمدافعين عنهم . ومما يحلمني على الدهشة ، بالاحرى ، ان عددا من الاتنولوجيين قد استداروا كل منهم بمعزل عن الاخر نحو مفهوم البنية ، خلال سنوات الحرب ، حيث كانت الظروف تحكم علينا بنوع من العزلة . وهذا التقارب يظهر مدى

---

(١٥) غورفيتش ، مفهوم البنية الاجتماعية ، مصدر مذكور ، ص ١٤ ـ ١٥ .

(١٦) المصدر السابق ، ص ١٩ .

(١٧) الفرع الثالث من الفصل الخامس عشر .

ضرورة هذا المفهوم لحل المسائل التي تعثر بها اسلافنا . وهو يحمل الى محاولتنا المشتركة قرينة صحة ، مهما كانت الاختلافات التي تباعد بيننا.

مما تتألف الانحرافات والمفاسد التـي جمعت آثارهـا ، في راي غورفيتش ؟

لعل مصدرها الاول هو الارتباط الاصطناعي الذي اود اقامته « بين تطبيق القياسات ... ومسألة البنية الاجتماعية » (١٨) ، بعبارة اخرى، نزعتي الى « ربط تصور البنية الاجتماعية بالقياسة الرياضية » (١٩) . هل يقرأ السيد غورفيتش قراءة رديئة او جيدة جيدا ، واجدا دائما في النصوص مايود أن يناقضه ؟ لم اعبر قط عن آرائي بهذه الطريقة ، بـل قلت العكس مرارا . واحيل الـى الفرع الوارد بعنوان **البنيـة والقياس** المذكور آنفا : « يقال أحيانا أن مفهوم البنية يسمح بادخال القياس فـي الاتنولوجيـا ... ومـع ذلـك لاتوجـد اية صلة ضروريـة بين مفهـوم القياس ومفهـوم البنيـة ان المسائل التي لاتشتمـل علـى حـل متري يمكـن مـع ذلك ان تخضـع لبحث دقيـق » (٢٠) . وفـي مقال آخر ، يستند اليـه غورفيتش بـلا وجـل تأييدا لمزاعمـه : « يوجـد فـي فروعنـا العلميـة حتمـا كثير مـن الاشيـاء التي يمكن قياسها ... ولكـن ليس مـن المؤكـد انهـا اهـم الاشيـاء ... لقـد لوحظ ان تحديد كميات الظاهرات الاجتماعية لاتذهب جنبا الى جنب معاكتشاف معناها ... » عندما اتجه اهتمامنا الى القياس حصرا ، لم نتنبه الـى ان « الرياضيات الحديثة ... تدخل الاستقلال بين مفهوم الدقةومفهوم القياس ... بهذه الرياضيات الحديثة ... نتعلم ان سيادة الضرورة لاتختلط حتما بسيادة الكمية » (٢١) .

---

(١٨) مصدر مذكور ، ص ١٨ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ١٧ ، ١٩ .

(٢٠) ص ٣٣٢ من هذا الكتاب .

(٢١) علوم الانسان الرياضية ، النشرة الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ٦ ، ع ٤.

عندما نرى طريقة غورفيتش في استعمال الفاظ : قياسات ،وعمليات القياس ، وتحديد الكمية (التي يستخدمها معذلك كما لو كانت متعاوضة) نشك في ان تكون لديه فكرة عن المسائل التـي يتناولهـا بحثنـا . ان استخدام بعض الطرق الرياضية ليس على اية حال موضوع مناقشـة اتباعية . ولقد طبقت هذه الطرق على مسألة محددة ، بمساعدة احـد علماء الرياضيات (٢٢) . وأنا اتابـع ذلك في بعض المسائـل الاخرى . والسؤال الوحيد المطروح هو معرفة ما اذا كانت المسائل تقترب مـن الحل بهذه الوسيلة اولا تقترب .

كما يحاول غورفيتش ، وهو اكثر احتراما لعلم اللغة البنيوي مـن الاتنولوجيا البنيوية ، تقييد اهميتها التاريخية . ولكن علم الاحصـاء الرياضي (ودوره هنا عادل جدا) ، خلافا لما يعتقد غورفيتش ، لايقتصر قطعا على دراسة الوحدات الصوتية ، بل ينطبق ايضا على الكلام والخطاب، كما تظهر آلات الترجمة ، وقد سبق أن اثبت اهميته في مجال دراسة الاساليب ونقد النصوص . اما الحجة القائلة ان مكان البنيوية هـو في الفونولوجيا فقط ، وأنها تفقد معناها على مستوى اللسان ، فتعنـي الجهل بالعمل البنيوي في مجال القواعد والنحـو وحتـى المفردات ، باشكالها الغنية والمتنوعة التي زوده بها بعض الاساتذة مثل بنفينيست، وهييلمسليف ، وجاكوبسون الـذي يتصدى في كتابـه الاخير ، الـى مسألة بعيدة عن الفونولوجيا بعد الاستعارات عنها (٢٣) . اضف ان منظري آلات الترجمة هم في صدد ارساء اسس اعراب نحوي ومفرداتي يتعلق بالرياضيات والبنيوية معا (٢٤) .

يأخذ غورفيتش علي « الالتباس المؤسف ... بين ما يسمى بنيـة وسطح الواقع الاجتماعي الذي يدرك ويلمس من الخارج ، والموضوع

---

(٢٢) البنيات الاولية للقرابة ، مصدر مذكور ، فصل ١٤ .

(٢٣) جاكوبسون وهال ، قواعد اللغة ، ١٩٥٦ .

(٢٤) اينغ ، الترجمة الآلية ؛ نظرية الاعلام ؛ ...

في مسافات جعلت ، مفهوميا ، فسحات مورفولوجية » (٢٥) . ربما لايفهم القارىء في الحال (وكيف لانسامحه ؟) اننا نهدف هنا الى **ظاهرات** التوزع المكاني والتصور النوعي الذي يكونه الناس عن المكان . وعليه ، ان هذا « الالتباس المؤسف ، » ليس من صنع المدرسة الامريكية ، .كما يلمح غورفيتش ، بل هو احد الاكتشافات الرئيسية للمدرسة السوسيولوجية الفرنسية، التي ندين لها بشيء آخر غير «التلميحات... التي سرعان مايتجاوزها الركب » (٢٦) . تلك هي النقطة الاساسية في دراسات دوركهايم وموس الجديرة بالذكر : **في بعض اشكال التصنيف البدائية** ، ودراسة موس : **التغيرات الفصلية في مجتمعات اسكيمو** (٢٧). ويكفي أن يقرأ ــ في فرنسا نفسها ــ كتاب جاك سوستيل : **فكر قدماء المكسيك الكوني** (٢٨) ، للتأكد من أن هذه الطريقة لم تفقد شيئا من خصبها، بعد نصف قرن تقريبا من ذلك التاريخ .

لم يقل أحد في فرنسا أو الولايات المتحدة ، كما ينسب غورفيتش لنا ، بضرورة عزل هذا المستوى عن المستويات الاخرى وتعيين بنية مكانية وبنية اجتماعية . ننطلق فقط من ملاحظتين :

١ ــ اختار عدد كبير من المجتمعات الاهلية عرض مخطط مؤسساتهم في المكان ؛ من ذلك توزيع معسكرات السيوكس وقرى جيه في البرازيل ، توزيعا دائريا ، او مخطط المدن ، وتخطيط الطرق ومواقع المعابد والهياكل في بيرو القديم .وان دراسة وقائع التوزع هذه تتيح الوصول الى الفكرة التي يكونها الاهالي عن بنيتهم الاجتماعية وكذلك الى البنية الواقعية ، المختلفة غالبا عن تلك اختلافا شديدا ، وذلك عن طريق فحص الثغرات

---

(٢٥) مصدر مذكور ، ص ١٧ .

(٢٦) مصدر مذكور ، ص ١٧ .

(٢٧) الحولية السوسيولوجية ، مجلد ٦ (١٩٠١ ــ ١٩٠٢) ومجلد ٩ (١٩٠٤ ــ ١٩٠٥) .

(٢٨) باريس ، ١٩٤٠ .

وبحث التناقضات . ان الفصل الثامن من هذا الكتاب : **هل التنظيمات الثنائية موجودة** ، يوضح هذه الطريقة .

٢ ـ حتى عندما يظهر المجتمع لامبالاة بالمكان او بنمط معين من المكان ، مثل المكان المديني ، عندما لايكون مخططا) ، يجري كل شيء كما لو كانت البنات اللاشعورية تفيد من هـذه اللامبالاة لاجتياح المجـال الشاغر والتوطد فيه بطريقةرمزية او فعلية مثلما تستخدمالاهتماماتاللاشعورية تقريبا « شغور » الرقاد لكي تتجلى بشكل حلم ، على حد قول فرويد . وتصلح هذه الملاحظة الثانية في آن واحد لبنيات المجتمعات البدائية التي تبدي استخفافا بالتعبير الفضائي ، وللمجتمعات الاشـد تعقيدا التي تجاهر بالموقف ذاته : هكذا ، المدن المعاصرة التي يكشف معظمها عـن بنيات مكانية يمكن ارجاعها الى عدد من الانماط فقط ، وتقدم بعض الدلائل على البنية الاجتماعية الكامنة .

هل ارد الان على غورفيتش ، اذ يؤكد انه لايبقى لدي « شيء مـن واقع فريد ، او من الظاهرات الاجتماعية الكلية ، أو الوحدات الجماعية السوسيولوجية الاجمالية ؟ » (٢٩) لقد امضيت اجمل سني حياتي في دراسة بعض « وحدات جماعية سوسيولوجية اجمالية . » على انني ، لكي اذكر بها ، لست بحاجة الى استعمال لفظ همجـي ، يسيء الـى الآذان والى ابشرية ، لان ذاكرتي تسميها باسمائها ، التي هي كادوفيو ، وبورورو ، ونامبيكوارا ، وموندبه ، وتوبي ـ كاواهيب ، وموغ ،وكوكي ، وكل من هذه الاسماء يذكرني بنقطة من الارض ، ولحظة من تاريخـي وتاريخ العالم . وتقربني جميعها من رجال ونساء احببتهم أو خشيت منهم ، ووجوههم تتردد على ذاكرتي وهم يهدونني المشاق والافـراح والآلام وكذلك المخاطر احيانا . تلك ادلتي ، وهي كافية لاظهار الصلة التي تربط آرائي النظرية بالواقع ، وتكفي لرد السيد غورفيتش .

واخيرا ، ماكنت لاقف عند اتهامي بالعودة ، « بطريقة تكاد تكون غير

---

(٢٩) مصدر مذكور ، ص ١٩ .

مقنعة ، بعد فيض من الجهود ، الى مفهوم النظام الاجتماعي التقليدي ، »[30] لو لم تحدث فكرة **نظام الانظمة** ، الواردة في نهاية مقالي عن البنية في الاتنولوجيا ، شيئا من القلق لدى عدد من المؤلفين الآخرين [31] .

يعتقد نقادي ، في الواقع ، ان **نظام الانظمة** ، كما اتصوره ، يكمن ، اما في تجديد كلي للمجتمع الواقعي الذي كنت في البداية قد حاولت تحليله الى بنيات (جاعلا هكذا هذه المحاولة عديمة الجدوى) ، او في الجزم بأن جميع البنيات متجانسة ، بما يتعلق بمجتمع معين ، مما قد يعني ان كل مجتمع يؤلف نوعا من جوهر فرد ، متماسك على الوجه الاكمل ومغلق على نفسه في آن واحد . ومع ذلك فالفرضيتان بعيدتان تماما عن افكاري .

ان نظام الانظمة ليس تلخيصا للظاهرات الخاضعة للتحليل ، بل هو اكثر التعابير تجريدا عن العلاقات التي تقيمها فيما بينها المستويات التي يمكن ان يمارس فيها التحليل البنيوي ، بحيث ينبغي أن تكون الصيغ واحدة ، احيانا ، بصدد مجتمعات بعيدة تاريخيا وجغرافيا ، مثل جزيئات تركيب كيميائي مختلف ، بعضها بسيط وبعضها الآخر معقد ، يمكن ان يكون لها مع ذلك بنية « يمينية » او بنية « يسارية » بالطريقة ذاتها . اذا ، انني اقصد بنظام الانظمة الخصائص الشكلية للمجموعة المؤلفة من المجموعات الفرعية التي تطابق كل منها مستوى بنيويا معينا .

وكما يقول جان بوييون ، الذي يترجم هنا افكاري بعبارات اقبل بها تماما ، ان المقصود هو معرفة ما اذا كان يتسنى اعداد « منظومة

---

(30) مصدر مذكور ، ص 21 .

(31) أفكر هنا خاصة بالسيد مكسيم رودانسون ، في مقاليه : العنصرية والحضارة، في النقد الجديد ، ع 66 ، حزيران 1955 ؛ والاتنوغرافيا والمذهب النسبي ، في المصدر السابق ، ع 69 ، تشرين الثاني 1955 . وعندما نشر مقاله الثاني بعثت الي رئاسة تحرير المجلة مؤكدة « ان صفحات المجلة مفتوحة امامي » . فأجبت برسالة مؤرخة في 25 تشرين الثاني ، ولكنها لم تنشر .

فروق لايقود الــى تجاورهــا تجاورا بسيطا ولا الــى زوالهــا زوالا مصطنعا » (٣٢) .

انا لا افترض نوعا من الانسجام المقرر مسبقا بين مختلف مستويات البنية . فقد تكون ــ وهي غالبا ــ في تناقض مع بعضها بعضا ، ولكن طرق تعارضها تتعلق كلها بجماعة واحدة . وهذا ماتعلمه الماديةالتاريخية عندما تجزم بامكان الانتقال دائما ، عن طريق التحويل ، من بنيةاقتصادية او من بنية العلاقات الاجتماعية الى بنية الحقوق او الفن أو الدين . ولكن ماركس لم يؤكد قط انضواء هذه التحولات تحت نمط واحد ، اي انه لم يزعم مثلا أن الايديولوجيا لايمكن الا ان تعكس العلاقات الاجتماعية ، بطريقة مرآة . انه يعتبر هذه التحولات جدليــة ، ويبــذل ، في بعض الحالات ، جهدا للعثور على التحول الضروري الذي كان يبدو ، في بداءة الامر ، متمردا على التحليل (٣٣) .

لوشاء بعضهم التسليم . في خط ماركس الفكري نفسه ، بأن البنيات التحتية والبنيات الفوقية تشتمل على مستويات متعددة ، وان هنالك انماطا شتى من التحولات للانتقال من مستوى الى آخر ، لتصوروا كذلك انه يمكن ، في التحليل الاخير وبغض النظر عن المضامين ، تمييز انماط مختلفة من المجتمعات بواسطة قوانين التحول : قواعد تدل على عدد وقوة ومعنى ونسق الالتواءات التي ينبغي الغاؤها ، للعثور على علاقة تجانس مثالي (نظريا لا معنويا) بين مختلف المستويات المبنية .

لان هذا التقليص هو ، في الوقت نفسه ، نقد . ان الانتروبولوجي، اذ يستعيض عن نموذج معقد بنموذج بسيط مزود بمردود منطقي افضل، يكشف العطفات والحيل التي يلجأ اليها كل مجتمع لمحاولة حل التناقضات ــ الشعورية واللاشعورية ــ التي تلازمه ، واخفائها ، على اية حال .

---

(٣٢) ج. بويون ، مصدر مذكور ، ص ١٥٥ .

(٣٣) مثلا في المقطع الشهير عن الفن اليوناني من مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي** ، غير المطبوعة .

هذا الايضاح ، الذي ورد قبل الان في دراساتي السابقة (٣٤) ، والذي ربما كان على غورفيتش ان يأخذه بعين الاعتبار ، الا يعرضني الى نقد آخر ؟ اذا كان كل مجتمع مبتلى بعيب واحد يظهر بمظهر مزدوج ،مظهر تعثر الانسجام ومظهر الجور الاجتماعي ، فلماذا هذا الجهد المضني الذي يبذله اكثر اعضائه صفاء في تغييره ؟ وهل سيسفر التغيير عن اقامة شكل اجتماعي مكان آخر ، واذا كانت هذه الاشكال كلها متساوية ، فما جدوى ذلك ؟

يذكر رودانسون ، تأييدا لهذه الحجة (٣٥) مقطعا من المدارات الحزينة : « ما من مجتمع جيد للغاية وما من مجتمع سيء للغاية ، كلها تقدم بعض المزايا الى اعضائها ، مع الاخذ بعين الاعتبار بقية من الظلم تبدو اهميته ثابتة تقريبا . . . » (٣٦) ولكن ذلك يعني العمل بطريقة مغرضة على عزل مرحلة من محاكمة استعنت بها على حل التناقض الظاهر بين الفكر والعمل . في الواقع :

١ ــ في المقطع المنتقد من رودانسون ، قورنت الحجة النسبية فقط بمشروع يود تصنيف مجتمعات بعيدة جدا عن مجتمع الملاحظ ، بالنسبة الى بعضها بعضا ، مثل احد شعوب ميلانيزيا وقبيلة امريكية شمالية . وانا أؤكد اننا لانملك منظومة احالة يمكن تطبيقها تطبيقا صحيحا على مجتمعات واقعة عند حدود عالمنا السوسيولوجي ومدروسة في علاقاتها المتبادلة .

٢ ــ وبالمقابل ، كنت اميز بعناية هذه الحالة الاولى من حالة اخرى قائمة ، ليس على تصنيف مجتمعات بعيدة فيما بينها ، بل على تصنيف حالتين متقاربتين جغرافيا، من تطور مجتمعنا الخاص (او ،بصورة اعم، من مجتمع الملاحظ) . عندما تكون منظومة الاحالة « مستبطنة » على هذه الصورة يتغير كل شيء . ان هذه المرحلة الثانية تتيح ، في الواقع، بدون الاحتفاظ بأي شيء من اي مجتمع ، استخدامها كلها لاستخلاص

(٣٤) الفصلين او ٧ من هذا الكتاب .

(٣٥) رودانسون ، مصدر مذكور ، ص ص ٥٠ ــ ٥٢ واماكن متفرقة .

(٣٦) المدارات الحزينة ، مصدر مذكور ، ص ٤١٧ .

مبادىء الحياة الاجتماعية التي سيتسنى تطبيقها في اصلاح عاداتنا الخاصة ، وليس عادات المجتمعات الاجنبية ؛ ان المجتمع الذي ننتمي اليه نظرا لامتياز عكس السابق ، هو الوحيد الذي نستطيع تحويله بدون المجازفة بتدميره ، لان هذه التغيرات تأتي منه أيضا مثلما نجريها عليه » (٣٧) .

انا لااكتفي ، اذا ، بنسبية سكونية مثل بعض الانتروبولوجيين الامريكيين المنتقدين بحق من قبل رودانسون ، الذي يخطىء في خلطي معهم ، بل انكر عليها خطر « الهاوية » التي يجازف الاتنولوجي دائما بالسقوط فيها . ان الحل الذي اقدمه هو حل انشائي ، اذ انه يؤسس على المبادىء نفسها موقعين متناقضين في الظاهر : الاحترام تجاه مجتمعات شديدة الاختلاف عن مجتمعنا ، والمشاركة الفعالة بجهود تحويل مجتمعنا الخاص .

فهل في ذلك ، كما يزعم رودانسون ، ما « يقنط بيلانكور ؟ * » ان بيلانكور لايستحق كثيرا من الاهتمام ، وهو آكل لحم الانسان على طريقته (بل اشد خطرا من آكلي لحوم البشر لانه متوحش **بعقله**) ،عندما تتطلب طمأنينته الفكرية والمعنوية ان لايصلح البابو لشيء سوى ان يكونوا بروليتاريين . ان النظرية الاتنولوجية لحسن الحظ لاتقوم بدور بهذا القدر من الاهمية في المطالب النقابية . وبالمقابل يدهشني ان ارى في اقوال عالم متقدم في افكاره ، حجة عثر عليها ، قبلا ، لدى مفكرين من اتجاه مختلف جدا .

وكذلك لم احاول في **العرق والتاريخ** ، مثلما لم احاول في **المدارات الحزينة** ، تقويض فكرة التقدم ، بل ، بالاحرى ، العمل على نقلها من رتبة مقولة عامة عن التطور البشري الى رتبة طريقة عيش خاصة ،صالحة لمجتمعنا (وربما لمجتمعات اخرى) ، عندما يحاول تصور نفسه .

---

(٣٧) مصدر مذكور ، ص ٤٢٤ .

* ضاحية عمالية من ضواحي باريس حيث توجد معامل رينو المعروفة للسيارات .

ان الادعاء بأن مثل هذا التصور عن التقدم في كل مجتمع والمجرد من سموه ، يجازف في تسليم الناس الى القنوط ، يبدو لي كتغيير مكان ـ في لسان التاريخ وعلى صعيد الحياة الجماعية ـ الحجة الغيبية القائلة بتعرض كل اخلاقية للخطر ، اذا كف الفرد عن الاعتقاد بانه يمتلك روحا خالدة . ولقد عارض الالحاد نفسه حجة رودانسون طوال قرون ، وكان رودانسون نفسه « يثبط همة » الناس ، ولاسيما الطبقات الكادحة التي كان يخشى من أن تفقد حس العمل ، بسبب غياب ثواب وعقاب العالم الآخر .

ومع ذلك كثيرون هم الرجال الذين يقبلون بفكرة أجل شخصي محدد بمدة الحياة الدنيا ، ولم يفقدوا لهذا السبب حسهم المعنوي وارداتهم في العمل على تحسين مصيرهم ومصير فروعهم .

ما هو صحيح بالنسبة للافراد الا يمكن ان يكون أصح بما يتعلق بالجماعات ؟ ان في وسع المجتمع ان يعيش ويعمل ويتحول دون أن يستسلم للثمل باليقين بأن المجتمعات التي سبقته بعشرات الاف السنين لم تفعل شيئا سوى تهيئة الميدان له ، وان المجتمعات المعاصرة كلها تتواطأ جادة للحاق به ، وان تلك التي ستأتي بعده حتى نهاية القرون ستركز اهتمامها كله على التوطد في اندفاعته . لعل في ذلك دليلا على مذهب مركزية بشرية ساذجة كسذاجة المذهب الذي كان ، سابقا ، يضع الارض في مركز الكون ، والانسان في قمة الخلق . غير أن مذهب المركزية البشرية المشار اليه ، المنادى به لصالح مجتمعنا وحده ، قد يكون اليوم مقيتا .

وهنالك ما هو اكثر من ذلك . لان رودانسون يهاجمني باسم الماركسية ، في حين أن تصوري اقرب الى افكار ماركس من تصوره بكثير . سأذكر اولا ، بأن التمييز ، المبسوط في **العرق والتاريخ** ، بين التاريخ الساكن والتاريخ المتموج والتاريخ المراكم يمكن أن يستند الى بعض نصوص ماركس : « ان بساطة الجهاز المنتج لهذه الجماعات التي تكفي

نفسها بنفسها ، وتتوالد باستمرار بالشكل نفسه ، وتتكون ثانية ، بعد تعوضها عرضا ، في المكان نفسه وبالاسم نفسه ، تقدم لنا مفتاح ثبات **المجتمعات** الاسيوية ، هذا الثبات الذي يتناقض على نحو غريب جدا ، مع انحلال **الدول** الاسيوية وتجددها المستمر والتغيرات العنيفة في اسرها الحاكمة » (٣٨) . في الواقع ترددت لدى ماركس وانجلز فكرة مفادها ان المجتمعات البدائية ، او المعتبرة كذلك ، تحكمها روابط قائمة على اتحاد الدم (نسميها اليوم بنيات قرابة) وليس علاقات منتجة . لو لم تدمر هذه المجتمعات من الخارج لاستطاعت البقاء الى مالا نهاية . ومقولة الزمن التي يمكن تطبيقها عليهم لاعلاقة لها بالمقولة التي نستخدمها لفهم تطورنا الخاص (٣٩) .

ان هذا التصور لايتناقض قطعا مع صيغة **البيان الشيوعي** الشهيرة : « ان تاريخ كل مجتمع معروف الى الان هو تاريخ صراع الطبقات . »وفي خط فلسفة الدولة لهيفل ، تعني هذه الصيغة ، ليس أن صراع الطبقات متماد الى البشرية ، بل أن مفهومي التاريخ والمجتمع لايمكن تطبيقهما ، بالمعنى التام الذي يعطيهما اياه ماركس ، الا بدءا من اللحظة التي يظهر فيها صراع الطبقات . والرسالة الموجهة الى فايديمير تثبت ذلك بوضوح « ان مافعلته ثانية هو البرهان ... على أن وجود الطبقات لايرتبط الا **ببعض مراحل تطور الانتاج التاريخية المحددة ... » (٤٠) .**

ان في وسع رودانسون أن يتأمل ، اذا ، في فكرة ماركس ، في مقدمته المقول عنها انها غير المطبوعة ، لنقد الاقتصاد السياسي : « يستند التطور التاريخي المزعوم، اجمالا ، الى ان التشكل الاجتماعي الاخير يعتبر

---

(٣٨) كارل ماركس ، **راس المال** ، باريس ، ١٩٥٠ ــ ١٩٥١ ، مجلد ٢ ، ص ٤٨ .

(٣٩) وردت هذه المواضيع في **راس المال** بصدد الهند والمجتمعات الجرمانية القديمة التي كانت حتى ذلك الوقت « أقدم » الشعوب التي يعرفها ماركس . وقد عممها انجلز في ضد دوهرنغ ، وفي **أصل الاسرة والملكية والدولة** .

(٤٠) كارل ماركس ، **مقالة في السيرة الفكرية** ، باريس ، ١٩٥٧ .

التشكلات الماضية مراحل مؤدية اليه ، وانه يتصورها دائما من زاوية متحيزة ، عاجزة عن نقد ذاتها ، باستثناء حالات نادرة وفي ظروف محددة تماما » (٤١) .

كان هذا الفصل قد اكتمل عندما ظهرت مقالة ريفيل النقدية (٤٢) ، وهي جائرة في الغالب ، ولكنها مليئة بالحماسة والموهبة . وبما انه كرس لي جزءا من الفصل الثامن منها ، سأرد عليه باختصار .

يهاجمني السيد ريفيل ولكن ليس بدون ارتباك . لانه لو اعتبرني : اتنولوجيا قام بابحاثه ميدانيا وشرع ، بعد ان عرض نتائج ملاحظاته ، بالارتقاء الى مبادىء علمه انطلاقا من هذه الملاحظات نفسها ، ومن ملاحظات زملائه ، لوجب عليه الامتناع عن مناقشتي . ولهذا يحولني الى عالم اجتماعي ، ثم يلمح ، بسبب تكويني الفلسفي ، بأن علمي الاجتماعي هو فلسفة مقنعة . ومنذ ذلك الحين يصبح الامر في نظره بين زملاء ويستطيع بمرح أن يتعدى على اختصاصاتي ، دون العلم بانه يسلك تجاه الاتنولوجيا ، خلال كتابه كله ، السلوك ذاته الذي تسلكه الفلسفة ، المدان في نظره ، حيال المعارف الوضعية الاخرى .

بيد انني لست عالما اجتماعيا وانا لا اهتم بمجتمعنا الا بصورة استطرادية . ما يهمني ان افهمه اولا ، هو هذه المجتمعات المسماة بدائية ، التي يهتم بها الاتنولوجيون . وعندما اشرح ، مما يسخط ريفيل، مقايضة النبيذ في مطاعم جنوب فرنسا بعبارات الاعانات الاجتماعية ، لا اهدف في الدرجة الاولى الى شرح عادات معاصرة بواسطة مؤسسات قديمة بل مساعدة القارىء، عضو مجتمع معاصر، على العثور في تجربته الخاصة وانطلاقا من عادات هي في الواقع اثرية او جنينية ، على مؤسسات تبقى مغلقة عليه بشكل آخر . ان السؤال ، اذا ، ليس معرفة ما اذا كان تبادل

(٤١) ذكر عن ماركس ، في نصوص مختارة ، من قبل روبيل ، باريس ، ١٩٤٨ .

(٤٢) ج. ف. ريفيل ، ماجدوى الفلاسفة ؟ باريس ، ١٩٥٧ .

الخمر اثرا من آثار **مهرجان توزيع الهدايا** ، بل ما اذا كنا نصل بفضل هذه المقارنة الى تطويق مشاعر ومقاصد ومواقف الاهلي ، المنخرط في دورة من الاعانات ، تطويقا اقرب . ان الاتنوغرافي الذي عاش مع الاهلين فشهد احتفالات مماثلة كمتفرج او مشارك يستطيع تكوين رأي حول هذه النقطة ، اما ريفيل فلا يستطيع ذلك .

من الغريب ان السيد ريفيل ، الذي يأبى التسليم بامكان تطبيق مقولات المجتمعات البدائية على مجتمعنا الخاص ، يتمسك اساسا بتطبيق مقولاتنا على دراسة المجتمعات البدائية ، فيقول : « ان من المؤكد تماما » ان الاعانات « التي تغور فيها نهائيا جميع ثروات مجتمع ما . . . تستجيب للشروط المحددة لطريقة انتاج وبنية اجتماعية . » ويتابع : « حتى أن من المحتمل ـ مالم يكن هناك استثناء وحيد في التاريخ، وعندئذ قد يترتب اخذه بعين الاعتبار ـ أن تخفي قيام قسم من اعضاء مجتمع من هذا النمط باستغلال القسم الاخر اقتصاديا » (٤٣) .

كيف يمكن ان يكون السيد ريفيل « متأكدا تماما » ؟ وكيف يعرف ان الاستثناء قد يكون « وحيدا في التاريخ » ؟ فهل درس ، ميدانيا ، المؤسسات الميلانيزية والامريكية ؟ وهل تفحص فقط المؤلفات العديدة التي تناولت ال(Kula) وتطورها من ١٩١٠ الى ١٩٥٠ ، **ومهرجان توزيع الهدايا** منذ بداية القرن التاسع عشر الى القرن العشرين ؟ لو قام بذلك لعرف اولا ان من العبث الاعتقاد بأن جميع ثروات مجتمع تغور في هذه المبادلات ، ولكون من ثم ـ بما يتعلق ببعض الحالات وبعض الفترات ـ افكارا أدق عن حجم الثروات المتضمنة ونوعها ، واخيرا وبخاصة ، للاحظ ، من الناحية التي تهمه ـ استغلال الانسان للانسان اقتصاديا ـ ان الثقافتين اللتين يفكر فيهما لايمكن مقارنتهما . ففي احداهما ،يتجلى هذا الاستغلال بصفات يمكن عند الاقتضاء ان تسمى ما قبل راسمالية. حتى في آلاسكا وكولومبيا البريطانية يؤثر هذا الاستغلال كعامل خارجي:

---

(٤٣) مصدر مذكور ، ص ١٣٥ .

انه يعطي فقط مزيدا من الاتساع لمؤسسات يمكن ان توجد بدونه ، وطبيعتها العامة ينبغي ان تحدد بعبارات أخرى .

على السيد ريفيل الا يتسرع بالاحتجاج : فانا لا افعل هنا سوى تنويع كلام انجلز الذي ، لحسن الحظ ، اعطى رايه حول هذه المسالة وبصدد المجتمعات نفسها الماثلة في ذهن ريفيل . فقد كتب انجلز : « لتوضيح المقارنة بين جرمانيي تاسيت وهنود امريكا الحمر ، اخترت بعض مقاطع الجزء الاول من كتاب بانكروفت . ان الشبه في الواقع بالغ الدهشة مع ان طريقة الانتاج مختلفة تماما - هنا صيادو سمك وصيادون بدون تربية مواشي وبدون زراعة ، وهناك تربية المواشي الراحلة التي تنتقل الى زراعة الحقول . يثبت ذلك تماما ان طريقةالانتاج، في هذه المرحلة ، اقل حسما من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على اتحاد الدم ووحدة الجنسين المتبادلة القديمة في القبيلة . وبدون ذلك لما كان التلينجيت ، في امريكا الروسية قديما ، الند الصافي للجرمانيين . . . » (٤٤) .

كان ينبغي ان يترك لمارسيل موس ، في **مقالة حول الهبة** ، ينتقدها ريفيل انتقادا في غير موضعه ، تبرير وبسط حدس انجلز هذا القائل بوجود مقابلة مدهشة بين المؤسسات الجرمانية والسلتية ، وبين المؤسسات المتبعة في مجتمعات تقيم **مهرجان توزيع الهدايا** . لقد كان ماركس وانجلز يعرفان منَ الاتنولوجيا قبل قرن تقريبا ، اكثر بكثير مما يعرفه ريفيل عنها اليوم .

ولهذا اتفق تماما مع ريفيل عندما يكتب : « لعل العيب الاشدخطورة الذي نقلته الفلسفة الى علم الاجتماع هو . . . وسواس الرغبة في تاليف تفسيرات كاملة دفعة واحدة » (٤٥) ، لانه هنا يدين نفسه . انه هو الذي

---

(٤٤) رسالة الى ماركس ، في ٨ كانون الاول ١٨٨٢ .

(٤٥) مصدر مذكور ، ص ١٤٧ .

يأخذ علي ، في الواقع ، انني لم اقدم تفسيرا ، وانني افعل كما لو كنت اعتقد « بأنه لايوجد اي سبب في الاساس لكي يتبنى هذا المجتمع هذه المؤسسات ، وذاك المجتمع ، مؤسسات اخرى . » وهو الذي يطالب الاتنولوجيين بالاجابة على اسئلة مثل : ماهو سبب تطور كل بنية ؟ ... لماذا توجد فروق بين المؤسسات وبين المجتمعات ، وماهي الاجوبة على التكييفات التي تفترضها هذه الفروق ... » (٤٦) ، تلك اسئلة ملائمة ونود ان يكون في مقدورنا الاجابة عليها . في حالة معارفنا الراهنة ، يتعذر علينا القيام بذلك الا بالنسبة لحالات دقيقة ومحددة ، وحتى هنا تبقى تفسيراتنا جزئية ومنفردة . والسيد ريفيل حر باعتبار المهمة سهلة اذ يرى ان « من المؤكد تماما » ان الاستغلال الاقتصادي ، منذ بداية تطور الانسان الاجتماعي قبل خمسمائة الف سنة ، يفسر كل شيء .

لم يكن ذلك ، كما تقدم ، راي ماركس وانجلز . كانا يريان ان العلاقات القائمة على رابطة الدم لاتقوم في المجتمعات التي هي خارج الراسمالية او ضدها ، بدور اكبر من علاقات الطبقات . لا اعتقد ، اذا ، بانني بدوت غير امين لتعاليمهما ، اذ حاولت بعد ستين سنة بعد لويس مورغان الذي اعجبا به كثيرا ، استئناف محاولة هذا الاخير ، اي وضع تصنيفية جديدة لمنظومات القرابة على ضوء المعارف الحاصلة ميدانيا نتيجة جهودي وجهود آخرين .

ولكن انما اطلب الحكم علي حول التصنيفية لاحول الفرضيات السيكولوجية او السوسيولوجية التي يستولي عليها ريفيل كما لوكانت شيئا آخر غير حجج واهية مفيدة موقتا للاتنولوجيا من أجل تنسيق ملاحظاتها وترتيب تصنيفاتها ، وتنظيم انماطها . ان يأتي أحد زملائي فيقول لي ان تحليلي النظري لمنظومات قرابة مورنجين او جيلياك متناقضة مع ملاحظاته ، او انني اسأت ، عندما كنت بين هؤلاء الهنود ، تفسير زعامة النامبيكوارا ، ومكانة الفن في مجتمع كادوفيو وبنية بورورو

---

(٤٦) مصدر مذكور ، ص ١٤١ .

الاجتماعية وطبيعة قبائل توبي ـ كاواهيب ، فسأصغي اليه باحترام وانتباه . ولكن عندما يأتي ريفيل ، الذي لايهتم بالنسب الابوي والزواج ابوحيد الجانب ، والتنظيم الثنائي او الانظمة المتعذرة الانسجام (حتى بدون العلم بأنني احاول فقط وصف بعض جوانب العالم الموضوعي وتحليلها) فيأخذ علي انني « اذل الواقع الاجتماعي » لان كل شيء في نظره تافه مالم يترجم فورا في لغة يصيب في استخدامها في الكلام عن الحضارة الغربية ، وانما رفض موجدوها استعمالها استعمالا آخر ، فانما حل دوري لاهتف له هذه المرة : نعم ، في الواقع ، ماجدوى الفلاسفة ؟

ان المحاكمة على طريقة ريفيل ورودانسون تعني القاء العلوم الانسانية الى الظلامية . مارايكم في مقاولين ومعماريين يدينون الفيزياء الكونية باسم قوانين الجاذبية الارضية وبحجة ان الهندسة القائمة على اعتبار المسافات المتنوعة الانحناء تجعل التقنيات التقليدية لهدم المنازل أو بنائها بلا جدوى ؟ ان الهدام والمعماري على حق اذ يعتقدون بهندسة اقليدس وحدها ، ولكنهما لايزعمان فرضها على الفلكي . واذا كان عون هذا الاخير مطلوب من اجل تحويل البيت الذي يسكنه ، فان المقولات التي يستعملها ، عندما يريد ان يفهم العالم ، لا تجعله عاجزا ، على نحو آني ، عن استعمال المعول والشاقول .

الفصل السابع عشر

مكان الانتروبولوجيا في العلوم الاجتماعية والمشكلات التي يطرحها تدريس هذه المادة [1]

موضوع هذه الدراسة

يؤلف تنظيم الدراسات الانتروبولوجية الحالي ، لوحده نوعا من التحدي في وجه مؤلفي هذا الكتاب . ربما كان يجب عليهم ، منطقيا ، استدراك تقرير عام عن تعليم الانتروبولوجيا الاجتماعية ، اذ ان عنوان هذا الفرع يضعها في عداد العلوم الاجتماعية ، وان محتواها متميز ، على مايبدو . ولكن الصعوبات تبدأ في الحال . اين تدرس الانتروبولوجيا الاجتماعية ، اذا استثنينا بريطانيا العظمى ، بشكل متميز وعضوي وتعطى في قسم مستقل ؟ ان جميع البلدان الاخرى (ومنشآت مختلفة في بريطانيا العظمى نفسها) تتكلم عن الانتروبولوجيا بلا زيادة أو عن الانتروبولوجيا الثقافية ، أو عن الاتنولوجيا ايضا والاتنوغرافيا والتقاليد الشعبية . وعليه ، فان هذه العناوين تنطبق في الواقع على الانتروبولوجيا الاجتماعية (أو المواد المصنفة تحت هذا العنوان) ، ولكنها تنطبق على اشياء أخرى كثيرة في الوقت نفسه : لان التكنولوجيا ، وماقبل التاريخ،

---

(1) نشر تحت هذا العنوان في كتاب : العلوم الاجتماعية في التعليم العالي ، منشورات اليونسكو ، باريس ، ١٩٥٤ . واعيد نشره هنا مع تعديلات طفيفة .

وعلم الاثار ، وبعض جوانب علم اللغة ، والانتروبولوجيا الطبيعية ، هل يمكن اعتبارها علوما اجتماعية ؟ يبدو اننا نخرج عن المسألة في الوقت نفسه الذي نعرض لها فيه .

ولكن الوضع اشد تعقيدا ايضا : اذا كانت الانتروبولوجيا الاجتماعية تميل الى الاختلاط في مجموعة واسعة من الابحاث التي تنتمي انتماء واضحا الى العلوم الاجتماعية بسبب مفارقة فريدة ، فان هذه الابحاث مع ذلك تجد نفسها ، مرارا ، مرتبطة بالعلوم الاجتماعية على صعيد آخر: ذلك أن كثيرا من الاقسام الجامعية ، ولا سيما في الولايات المتحدة ، نسمى بـ : « الانتروبولوجيا وعلم الاجتماع ، » أو « الانتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية ، » وبعض الاسماء الاخرى المعادلة . في الوقت الذي نعتقد فيه بأننا ادركنا العلاقة بين الانتروبولوجيا والعلم الاجتماعي ،نفقد هذه العلاقة ، وتكاد لاتضيع حتى نعثر عليها على صعيد جديد .

يحدث كل شيء كما لو كانت الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بعيدة عن الظهور على مسرح التطور العلمي كهيئة مستقلة ، مطالبة بمكانها وسط الفروع الاخرى ، تتشكل تقريبا على منوال سديم ، مندمجة تدريجيا بمادة منتشرة حتى ذلك الوقت أو موزعة على شكل آخر ، ومحددة بهذا التكثيف نفسه ، توزيعا جديدا عاما لمواضيع البحث بين العلوم الانسانية والاجتماعية كافة .

في الواقع ، يجب الاقتناع منذ البداية بهذه الحقيقة : ان الانتروبولوجيا لاتتميز من العلوم الانسانية والاجتماعية الاخرى بموضوع دراسات خاص بها . لقد شاء التاريخ أن تبدأ بالاهتمام بالمسائل المسماة « المتوحشة » أو « البدائية » ، وسيكون علينا الذهاب بعيدا للبحث عن الاسباب . غير أن هذا الاهتمام موزع ، بصورة متزايدة ، بين فروع أخرى ، ولاسيما الديموغرافيا وعلم النفس الاجتماعي والعلومالسياسية والحقوق . ومن جهة اخرى ، ثمة ظاهرة غريبة هي ان الانتروبولوجيا تتطور في الوقت نفسه الذي تميل فيه هذه المجتمعات الى الزوال او على

الاقل الى فقد صفاتها المميزة . ذلك ان الانتروبولوجيا ليست متضامنة تضامنا تاما مع البلطات الحجرية ، والطوطمية وتعدد الزوجات . أضف انها برهنت جيدا على ذلك خلال السنين الاخيرة ، التي شهدت بعض الانتروبولوجيين يستديرون نحو دراسة المجتمعات المسماة « متمدنة » . اذا ، ماهي الانتروبولوجيا ؟ هل تقتصر في الوقت الحاضر على القول انها تستمد اصلها من مفهوم معين عن العالم او من طريقة اصيلة في طرح المسائل ، تم اكتشافها **بمناسبة** دراسة بعض الظاهرات الاجتماعية ، التي ليست بالضرورة (كما اتجه الظن) ابسط من الظاهرات التي يشكل مجتمع الملاحظ مسرحها ، وانما تظهر ـ بسبب الفروق الكبيرة التي تنطوي عليها بالنسبة لهذه الظاهرات الاخيرة ـ بعض **الخصائص العامة** للحياة الاجتماعية التي تؤلف الانتروبولوجيا موضوعها .

لقد امكن الانتهاء الى هذه المعاينة بطرق كثيرة مختلفة . ففي بعض الحالات . نتجت عن البحث الاتنوغرافي ، وفي بعضها الاخر ، عن تحليل لغوي ، أو أيضا عن محاولات في تفسير نتائج الحفريات الاثرية . ان الانتروبولوجيا علم فتي جدا لكي لايعكس تدريسه الظروف المحلية والتاريخية التي ترافق نشأة كل تطور خاص . وهكذا ، تضم جامعة الانتروبولوجيا الثقافية وعلم اللغة في قسم واحد ، لان الدراساتاللغوية اكتست فيها ، في وقت مبكر جدا ، طابعا انتروبولوجيا ، وتقوم جامعة ثانية بجمع مختلف ، وانما لاسباب مماثلة .

كان في وسع مؤلفي هذا الكتاب ، والحالة هذه ، ان يتساءلوا بعدل عما اذا كان يمكن ، وحتى يستحب ، فرض طابع منهجي ، على نحو كاذب على اوضاع مختلفة يتعلق كل منها بتفسير خاص : فالتقرير العام عن تدريس الانتروبولوجيا قد يكون محكوما عليه ، اما بتشويه الوقائع اذ يرتبها في اطارات كيفية ، واما بالانحلال في بيانات تاريخية قدتكونمختلفة بالنسبة لكل بلد ، وحتى بالنسبة لكل جامعة ، غالبا . بما ان الانتروبولوجيا علم في طور الصيرورة ، ولم يفز بعد باستقلاله عالميا ، فقد بدا أن من الضروري العمل بطريقة أخرى . ان بيان الوقائع يجب انينطلق

من الوضع الواقعي ، وبما ان الانتروبولوجيا الاجتماعيـة توجد ، في معظم الحالات منضمة الى فروع اخرى ، وانها تصادف ، بين العلـوم الاجتماعية ، في صحبة علم الاجتماع ، في اكثر الاحيان ، فقد جـرى التسليم بجمعهما كليهما داخل التقرير العام نفسه . ولكن الامر ، مـن جهة ثانية ، يتعلق هناك بوضع موقت ، ناتج ليس عن خطة رزينة ، بل عن المصادفة ، والارتجال . لايكفي اذا ، تحديد المجموع الـذي يوشك تدريس الانتروبولوجيا أن يطفو بين ظهرانيه ، بل يجب ايضا أن نحاول فهم وجهته الحاضرة والخطوط الكبرى لتطور يرتسم هنا وهناك . ان التقرير العام عن تدريس علم الاجتماع والانتروبولوجيا يتفق معالاهتمام الاول ، وان العمل الحاضر يتفق مع الثاني .

نظرة خاطفة على الوضع الحالي

تستخلص بعض المشاهدات من دراسة الوقائع المجملة في التقرير العام .

مهما كانت الفروق والاصالات المحلية ، يمكن تمييز ثلاثة طرق كبيرة في التدريس الانتروبولوجي . يقدم هذا التدريس ، تارة ، بواسطـة كراسي متفرقة (اي وجود كرسي واحد في الجامعة المعنية ، أو عـدة كراسي ، وانما مرتبطة بكليات أو منشآتتعليمية مختلفة) ، وتارة اخرى تقدمه اقسام (قد تكون انتروبولوجية بصورة بحتة او تضمالانتروبولوجيا الى مواد أخرى) ، وتقدمه ، حينا ثالثـا ، معاهـد ومدارس ، تضـم الدروس المعطاة فيها الى درجات اخرى ، في مختلف الكليات او تنظم دروسا خاصة بها ، فضلا عن امكان اتحاد الاسلوبين .

الكراسي المتفرقة

ان هذه الطريقة منتشرة جدا ، على أن اعتمادها لم يحصل قط عمدا على مايبدو . عندما يقرر بلد ، او جامعة تنظيم التدريس الانتروبولوجي تبدا عادة باحداث كرسي ، وتتوقف عند هذا الحد اذا كـان تطـور

الدراسات يستشعر نقص الطلاب او نقص المنافذ (هذا يفسر ذاك عادة). اما اذا كان الوضع اكثر مواتاة ، فتضم كراسي أخرى الى الكرسي الاول، وتنزع الى الانتظام في معهد أو في قسم . كثيرا ما يلاحظ هذا التطور في الولايات المتحدة حيث نجد ، عندما نتأمل في تشكيلة المنشآت التعليمية، من اصغرها الى اكبرها ، جميع المراحل التي تقود من درس الانتروبولوجيا البسيط المطلوب من استاذ فرع مجاور ، الى قسم الانتروبولوجيا المشتمل على فريق من الاساتذة والذي يمنح الدكتوراه في الفلسفة ، مرورا بالكرسي الوحيدة الملحقة بقسم آخر ، وبالقسم المختلط، واخيرا بقسم الانتروبولوجيا الذي لايعد الطالب ماوراء البكالوريوس في الفنون او الماجستير في الفنون . غير أن احداث قسم كامل يبقى دائما الهدف المقصود .

ثمة تطور من نمط آخر يمكن أن يقود الى تبعثر الكراسي : تلك هي حالة الكراسي التي كان طابعها البدائي بعيدا جدا عن الانتروبولوجيا ، والتي تجد نفسها مسوقة نحوها بفعل تطور علمي غير متوقع في فترة تأسيسها . تقدم فرنسا مثالين واضحين جدا على ذلك : لقد تأسست المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية في فترة اتجه الظن فيها الى ان دراسة جميع لغات العالم ستتطور حسب خطوط شبيهة بخطوط الفلولوجيا الاتباعية ؛ وعليه ، اثبتت التجربة ان معرفة بعض اللغات غير المكتوبة مكيفة باستخدام طرق ابتداعية ، تدين الى الانتروبولوجيا اكثر مما تدين لعلم اللغة التقليدي . وكذلك الشأن في المعهد العالي للدراسات التطبيقية ، حيث تميل الكراسي المخصصة لاديان الشعوب التي ليس لديها تقاليد مكتوبة ، أو لديها تقاليد مكتوبة غير كافية ، الى اتخاذ وجهة مختلفة عن الكراسي الاخرى ، والى تقلد طابع انتروبولوجي بالتدريج . في حالات من هذا النوع ، تصيب الانتروبولوجيا بالعدوى تقريبا ، بصورة متفرقة ، الفروع الاجنبية ، وتضع الاداري والمربي امام مشكلات غير متوقعة ، يصعب تقديم حل لها يحترم التجمعات التقليدية .

يجب اخيرا ذكر حالة مختلطة ، واضحة جيدا في بريطانيا العظمى : في الفترة ذاتها التي كانت فيها الدراسات الشرقية تصطبغ تدريجيا بالانتروبولوجيا ، كان التطور السريع للدراسات الافريقية يسمح باستشفاف ضرورة ادخال اهتمامات فيلولوجية وتاريخية واثرية في هذا المجال . من هنا امكان القيام بتجمع جديد ، تأيد قبل بضع سنوات بتحويل مدرسة الدراسات الشرقية الى مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية ، حيث توجد الانتروبولوجيا منضمة انضماما وثيقا الى العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية معا ، مما لم يكن ممكنا ، بما يتعلق بمناطق العالم المعنية ، في أية بنية اكاديمية نظامية .

الاقسام

قد تكون طريقة القسم مثالية من الناحية النظرية . وقد راينا ان الجامعات الامريكية تتجه نحوها ؛ وكذلك تحدث اقسام الانتروبولوجيا او تتعدد في بلدان أخرى،حيث الدراسات الانتروبولوجية فيإبان تطورها، كبريطانيا العظمى واستراليا والهند . في الواقع ، يتفق قسم الانتروبولوجيا مع ضرورتين دراسيتين : من جهة ، دروس واضحة جيدا تطابق مختلف فصول او جوانب البحث ، ومن جهة أخرى ، تحضير الدبلومات التدريجي ، من الامتحانات الاولية الى الدكتوراه . ومع ذلك تنبغي الاشارة الى بعض الصعوبات : ففي البلدان ذات البنية الاكاديمية الصارمة والتقليدية ، كتلك التي تميز « العلوم » من « الاداب » او « دراسة الاداب القديمة » تمييزا تاما ، ينطوي قسم الانتروبولوجيا على اختيار بين نمطين من الكليات : اذا ، نحن مساقون لمواجهة قسمين ، احدهما للانتروبولوجيا الاجتماعية او الثقافية ، والاخر للانتروبولوجيا الطبيعة . في الواقع ، تستدعي مصلحة هذين الفرعين تخصصهما ؛ مع ذلك فالانتروبولوجي ، ايا كان توجيهه ، لايمكن اعفاؤه من معارف اساسية في الانتروبولوجيا الطبيعية ؛ أما بما يخص هذه الاخيرة فانها ضائعة لا محالة اذا لم تدرك باستمرار الاصل السوسيولوجي للحتميات التي تدرس تأثيراتها الجسدية ؛ سنعود الى ذلك فيما بعد .

ناخذ فرنسا مثالا على الوضع الشاذ الناجم ، بما يتعلق بالدراسات الانتروبولوجية ، عن الفصل الصارم بين كلية العلوم وكلية الآداب : تقدم جامعة باريس ثلاث شهادات انتروبولوجية ـ شهادة اتنولوجيا (اختيار آداب) ، تتبع كلية الاداب ؛ والشهادة نفسها (اختيار علوم) ، تتبع الكليتين ؛ واخيرا شهادة انتروبولوجيا (فيزياء) ، تتبع كلية العلوم فقط. وفي الواقع ، ليس عدد الطلاب وتخصصهم كافيين (اذ ان هذه الشهادات لاتتطلب سوى سنة من الدراسات) لتبرير مثل هذا التعقيد.

ومن جهة اخرى ، فان محاذير طريقة القسم تظهر حتى في البلدان المتمسكة بهذه الطريقة اكثر من غيرها . في انجلترا بالذات ، فضلت جامعة اوكسفورد طريقة المعهد (مع معهد الانتروبولوجيا الاجتماعية) وفي امريكا، تتضح بعض الترددات بصورة متزايدة ، لان طريقة القسم تؤدي في الغالب الى تخصص متسرع يتلازم مع ثقافة عامة ناقصة . ومثال جامعة شيكاغو واضح بهذا الصدد : ذلك ان قسم الانتروبولوجيا رغب في تدارك العيوب المذكورة اعلاه ، فراى نفسه ينضم اولا الى قسم العلوم الاجتماعية ؛ ولكن ما ان تحقق هذا الاصلاح حتى اخذ مفكرون ممتازون يستشعرون الحاجة الى اتصالات من النوع نفسه مع العلوم الانسانية . وبهذه الصورة يفسر تطور الطريقة الثالثة : طريقة المدارس او المعاهد .

المدارس او المعاهد

ان المدرسة الوطنية للانتروبولوجيا في المكسيك ومعهد الاتنولوجيا التابع الى جامعة باريس هما اوضح الامثلة على هذه الطريقة ، فالاولى تقدم تأهيلا مهنيا وتركيبيا يتوج الدراسات الجامعية السابقة ويخصصها؛ والثاني يتمسك بالاحرى باعادة تجميع الدروس الجامعية الموجودة واكمالها . في الواقع ، يتعلق معهد الاتنولوجيا بثلاث كليات ، هي :الحقوق والاداب والعلوم ؛ وهو يكلف الطلاب الذين يحضرون امتحانا جامعيا ـ شهادة الاتنولوجيا للاجازة في الاداب والعلوم ـ بدروس تعطى في الكليات الثلاث ويضيف اليها دروسا اخرى ينظمها على مسؤوليته وتصدقها

الجامعة . كما توجد « الروح المشتركة بين الكليات » في برنامج اجازة دراسات شعوب ماوراء البحار ، التي تشتمل على شهادات تابعة الى كليتي الحقوق والاداب ، وعند الاقتضاء الى كلية العلوم .

سنبين فيما بعد رضانا عن هذه الطريقة اكثر من غيرها . لنلاحظ فقط هنا انها تثير ايضا بعض المشكلات : فاستقلال المعهد الذاتي يكون في اكثر الاحيان على حساب انخفاض وضعه ، بالمقارنة مع الدروس المتصورة تحت نمط اكثر تقليدية . ذلك عبارة تقريبا عن صيغة تهريب بضائع . ومن هنا صعوبة ادخال مدة دراسات كافية فيها ، تتأيد بدبلومات معترف بها كتلك التي تمنحها الكليات . في باريس ، تحقق نجاح جزئي في زيادة مدة الدراسات الى سنتين للطلاب المتازين ،بفضل احداث منشأة أخرى ، هي معهد التأهيل للدراسات الاتنولوجية ، مكرس للدروس المتخصصة والدراسات التطبيقية ، على أن الامر ، هنا ايضا، يتعلق بحل مبهم ، يبعد التدريس الانتروبولوجي عن السياق التقليدي بدلا من تقريبه منه ، ويحسن مستوى الدراسات بدون العمل ، لذلك ، على افادتها من المؤيدات التقليدية للدرجة الاعلى .

نتبين من هذه الامثلة صعوبة حل المشكلات التي يطرحها تدريس الانتروبولوجيا على اساس الخبرات المكتسبة . ان هذا الوصف لاينطبق حقا على اية خبرة منها : ففي كل مكان يتعلق الامر بالخبرات الجارية ، التي لايمكن ان يظهر معناها ونتائجها بعد . اليس من الافضل ، اذا ، صياغة المسالة بطريقة أخرى ؟ ان لم توجد الوقائع المحللة استقرائيا ، التي يمكن استخلاص بعض الثابتات منها ، فلنسال الانتروبولوجيانفسها. ولنحاول أن نستشف ليس فقط المكان الذي وصلت اليه ، بل أيضا الاتجاه الذي تسلكه . وعسى ان يسمح لنا هذا الافق الدينامي باستخلاص المبادىء التي يجب أن تشرف على تدريسها على نحو افضل من الاعتبار السكوني لوضع غامض ، نخطىء اذ نرى فيه شيئا آخر سوى قرينة على حياة تغلي بطموحات عالية ومضطرمة .

حالة الانتروبولوجيا الطبيعية

اولا ، تطرح مسألة الاختصاص . هل الانتروبولوجيا التي شوش تكوينها العلوم الاجتماعية تشويشا عميقا ، هي نفسها علم اجتماعي ؟ نعم، اذ انها تهتم بالتجمعات البشرية . ولكن بما انها ـ بالتعريف ـ « علم من علوم الانسان » ، افلا تختلط بالعلوم الانسانية ؟ ثم الا تتبع من ناحية فرعها المعروف باسم الانتروبولوجيا الطبيعية في كل مكان تقريبا (وانما باسم الانتروبولوجيا بلا زيادة في عدة بلدان اوروبية) العلوم الطبيعية ؟ سوف لاينكر احد ان الانتروبولوجيا تظهر بهذا المظهر الثلاثي . وفي الولايات المتحدة ، التي تطور فيها تنظيم العلوم الثلاثي تطورا واضحا فازت جمعيات الانتروبولوجيا بحق الانضمام الى المجالس العلمية الكبيرة الثلاثة التي تشرف كل منها على احد المجالات التي ميزناها قبل قليل .

لنتأمل اولا الانتروبولوجيا الطبيعية : انها تهتم بمسائل مثل تطور الانسان بدءا من اشكال حيوانية ؛ وتوزعه الحالي في جماعات عرقية ، متميزة بصفات تشريحية أو فيزيولوجية . فهل يمكن ، لهذا السبب ، تعريفها كدراسة **طبيعية** للانسان ؟ بذلك ننسى ان مراحل تطور الانسان الاخيرة على الاقل ـ اي التي ميزت اجناس الانسان بوصفه نوعا بيولوجيا، وربما حتى المراحل التي قادت اليه ـ جرت في ظروف شديدة الاختلاف عن تلك التي حددت تطور الانواع الحية الاخرى : منذ أن اكتسب الانسان اللسان حدد بنفسه طرق تطوره البيولوجي ، بدون ان يدرك ذلك بالضرورة . ان كل مجتمع بشري ، في الواقع ، يعدل شروط استمراره الفيزيائي بمجموعة معقدة من القواعد ، مثل تحريم سفاح المحارم والزواج الداخلي والزواج الخارجي والزواج التفضيلي بين بعض انماط الاقرباء، وتعدد الزوجات والزواج الاحادي ، أو فقط بتطبيق منهجي تقريبا لعدد من المعايير الاخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية . ان المجتمع ، اذ يتمثل بعض القواعد ، يشجع بعض انماط الاتحادات ويستبعد بعضها الآخر . فالانتروبولوجي الذي يحاول تفسير تطور العروق او فروعها كما لو كان هذا التطور نتيجة شروط طبيعية فقط ، يفضي به الامر الى الطريق

المسدود نفسه الذي يقع فيه العالم بالحيوان ، الذي يود تفسير المفاضلة الحالية للكلاب باعتبارات بيولوجية أو ببيئية بحتة ، دون أخذ التدخل البشري بعين الاعتبار : اذ لاريب في وصوله الى فرضيات خيالية تماما ، او ، على الارجح ، الى الفوضى . وعليه ، فان الناس لم يصنعوا انفسهم اقل مما صنعوا حيواناتهم الاهلية ، مع فرق واحد هو أن التطور اقل وعيا وارادة في الحالة الاولى منه في الحالة الثانية . ومن ثم، فالانتروبولوجيا الطبيعية نفسها ـ على الرغم من انها تلجأ الى معارف ومناهج متفرعة من العلوم الطبيعية ـ تقيم علاقات وثيقة على نحو خاص مع العلوم الاجتماعية. وتؤول ، الى حد كبير ، الى دراسة التحولات التشريحية والفيزيولوجية الناجمة ، بما يتعلق بنوع حي معين ، عن ظهور الحياة الاجتماعية واللسان ومنظومة قيم ، او ، بكلام اصح ، ظهور **الثقافة** .

الاتنوغرافيا والاتنولوجيا والانتروبولوجيا

نحن اذا بعيدون جدا عن العصر التي كانت فيه مختلف جوانب الثقافات البشرية (مجموعة الادوات ، الملابس ، المؤسسات ، المعتقدات) تعالج كانواع من نتائج او ملحقات بصفات بدنية تميز مختلف الجماعات البشرية . ولعل العلاقة المعكوسة اقرب الى الحقيقة. ان لفظ «اتنولوجيا» يختلف هنا وهناك ، بمعناه القديم ، ولاسيما في الهند حيث اعطت منظومة الطوائف ذات الزواج الداخلي ، والمتخصصة تقنيا ، مؤخرا وعلى نحو سطحي ، بعض القوة لهذا الارتباط ؛ وفي فرنسا حيث تميل بنية اكاديمية صارمة جدا الى تخليد ترمينولوجيا تقليدية (هكذا كرسي اتنولوجيا البشر اليوم والبشر المتحجرين » في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي : كما لو كانت هنالك علاقة هامة بين بنية الناس المتحجرين التشريحية ومجموعة ادواتهم ، وكما لو كانت اتنولوجيا الناس الحاليين تقحم بنيتهم التشريحية) . ولكن ما ان تزال هذه الالتباسات ، حتى نبقى بعد قراءة التقرير العام ، مرتبكين بتنوع الالفاظ التي يجدر تعريفها وتحديدها . ماهي العلاقات وماهي الاختلافات الموجودة بين الاتنوغرافيا والاتنولوجيا والانتروبولوجيا ؟ وما المقصود بالتمييز (المزعج جدا ، على

مايبدو ، بالنسبة للمعيدين الوطنيين) بين الانتروبولوجيا الاجتماعية والانتروبولوجيا الثقافية ؟ واخيرا ، ماهي العلاقات التي تقيمها الانتروبولوجيا مع الفروع العلمية المتحدة معها في قسم واحد : علم الاجتماع والعلم الاجتماعي والجغرافيا ، واحيانا علم الآثار وعلم اللغة ؟

جواب السؤال الاول بسيط نسبيا ـ فجميع البلدان ، على مايبدو ، تتصور الاتنوغرافيا بالطريقة ذاتها . ذلك انها تتفق مع مراحل البحث الاولى : الملاحظة والوصف والعمل الميداني . والدراسة الاحادية، التي تتناول جماعة محدودة كفاية تيسر على المؤلف جمع القسم الاعظم من معلوماته بفضل تجربته الشخصية ، تؤلف نمط الدراسة الاتنوغرافية نفسه . نضيف فقط أن الاتنوغرافيا تضم كذلك مناهج وتقنيات ترتبط بالعمل الميداني والتصنيف ووصف الظاهرات الثقافية الخاصة وتحليلها (سواء تعلق الامر بالاسلحة أو الادوات أو المعتقدات أو المؤسسات) . في حالة الاشياء المادية ، تتابع هذه العمليات عادة في المتحف ، الذي يمكن اعتباره من هذه لناحية امتدادا ميدانيا (نقطة هامة سنعود اليها) .

بالنسبة للاتنوغرافيا ، تمثل الاتنولوجيا خطوة اولى نحو التركيب . وبدون أن تستبعد الملاحظة المباشرة ،تميل الى نتائج واسعة كفاية، تجعل من الصعب تأسيسها حصرا على معرفة مباشرة . وهذا التركيب يمكن ان يتم في ثلاثة اتجاهات : جغرافي ، اذا اردنا دمج المعارف النسبية بمجموعات مجاورة ؛ وتاريخي اذا رمينا الى اعادة صياغة ماضي شعب أو عدة شعوب ، ومنهجي أخيرا ، اذا عزلنا نمط تقنية او عادة او مؤسسة من اجل الاهتمام به اهتماما خاصا . وانما بهذا المعنى ينطبق لفظ الاتنولوجيا ، مثلا ، على مكتب الاتنولوجيا الامريكية التابع الى مؤسسة سميثونيان ، ومعهد الاتنولوجيا التابع الى جامعة باريس . وفي جميع الحالات ، تشتمل الاتنولوجيا على الاتنوغرافيا ، باعتبارها مسيرتها التمهيدية ، وتشكل امتدادها .

اعتبرت هذه الثنائية ، خلال زمن طويل ، وفي عدة بلدان على الاقل

انها تكفي نفسها بنفسها . كذلك كان الشأن ، خاصة ، حيثما كانت الاهتمامات التاريخية ـ الجغرافية مهيمنة وحيث لم يخطر على البال ان التركيب يستطيع المضي الى ابعد من تحديد اصول الانتشار ومراكزه . كما تمسكت بلدان اخرى ـ فرنسا مثلا ـ بذلك وانما لاسباب أخرى : فقد تركت المرحلة اللاحقة من التركيب الى فروع اخرى : علم الاجتماع (بمعنى الكلمة الفرنسي) والجغرافيا البشرية والتاريخ واحيانا الفلسفة. تلك هي ، على مايبدو ، الاسباب التي ابقت في عدة بلدان اوروبية على لفظ الانتروبولوجيا جاهزا فوجد نفسه هكذا مقصورا على الانتروبولوجيا الطبيعية .

وبالعكس ان لفظي الانتروبولوجيا الاجتماعية او الثقافية ، حيثما يوجدان يرتبطان بمرحلة ثانية واخيرة من التركيب استنادا الى نتائج الاتنوغرافيا والاتنولوجيا . ترمي الانتروبولوجيا ، في البلدان الانجلو ـ ساكسونية ، الى معرفة الانسان معرفة شاملة ، تشمل شخصه بامتداده التاريخي والجغرافي كله ، متطلعة الى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل التطور البشري منذ بشريات الدهر الرابع الى العروق العصرية ؛ ومياله الى نتائج ايجابية او سلبية ولكنها صحيحة بالنسبة للمجتمعات البشرية كافة منذ المدينة العصرية الكبيرة الى اصغر قبيلة ميلانيزية . يمكن القول، اذا ، بهذا المعنى ، أنه يوجد بين الانتروبولوجيا والاتنولوجيا العلاقة ذاتها التي حددناها اعلاه بين هذه الاخيرة والاتنوغرافيا . ان الاتنوغرافيا والاتنولوجيا والانتروبولوجيا لاتؤلف ثلاثة فروع علمية مختلفة ، او ثلاثة مفاهيم مختلفة عن دراسات واحدة . بل هي ، في الواقع ، ثلاث مراحل او ثلاث لحظات من بحث واحد ، وايثار هذا اللفظ او ذاك يعبر فقط عن اهتمام مهيمن يتجه نحو نمط من البحث لايستبعد النمطين الآخرين بأية حال .

الانتروبولوجيا الاجتماعية والانتروبولوجيا الثقافية

لو كان لفظا الانتروبولوجيا الاجتماعية او الثقافية يرميان فقط الى تمييز بعض ميادين الدراسة في نطاق الانتروبولوجيا الطبيعية ، لما اثارا

اية مشكلة . ولكن ايثار بريطانيا العظمى للتعبير الاول ، والولايات المتحدة للتعبير الثاني ، وايضاح هذا الاختلاف خلال مجادلة حديثة بين الامريكي موردوك والانجليزي فيرث (٢) يثبت أن تبني كل تعبير يلبي اهتمامات نظرية محددة جيدا . لقد كان اختيار هـذا التعبير او ذاك (ولاسيما للدلالة على كرسي جامعة) من قبيل الصدفة في كثير من الحالات . حتى يبدو أن تعبير الانتروبولوجيا الاجتماعية قد تأصل في انجلترا نظرا لضرورة احداث لقب يميز كرسي جديدة من الكراسي الاخرى ، التي كانت عندئذ قد استنفذت الترمينولوجيا التقليدية . لو أردنا التمسك بمعنى كلمتي « ثقافي » و « اجتماعي » لما كان الاختلاف كبيرا جدا . ان مفهوم «الثقافة» هو من أصل انجليزي ، ونحن ندين لتايلر بتعريفها للمرة الاولى حيث يقول : « هي ذاك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والاعتقاد والفن والاخلاق والقانون والعادات ومقدرات وعادات اخـرى يتحلـى بهـا الانسـان الفرد في المجتمع . » (٣) يرتبط هذا المفهوم ، اذا ، بالاختلافات المميزة الموجودة بين الانسـان والحيوان ، مولدا هكذا التقابل الذي بقي انباعيا منذ ذلك الحين ، بين **الطبيعة والثقافـة** . وفي هـذا المنظور ، يظهر الانسان اساسا ، كما يقول الانجلو ساكسونيون ، **كصانع ادوات**. وعندئذ تبدو العادات والمعتقدات والمؤسسات تقنيات بين أخرى ، ذات طبيعة فكرية : تقنيات في خدمة الحياة الاجتماعية وتجعلها ممكنة ، مثلما تيسر التقنيات الزراعية تلبية حاجات التغذية ، او التقنيات النسيجية الحماية من التقلبات الجوية . ان الانتروبولوجيا الاجتماعية تؤول الى دراسة التنظيم الاجتماعي ، كفصل اساسي ، وانما فقط فصل بين جميع الفصول التي تؤلف الانتروبولوجيا الثقافية . ويبدو طرح المسألة على هذه الصورة أنه يميز العلم الامريكي ، على الاقل في مراحل تطوره الاولى.

لم يكن من قبيل الصدفة أن ظهر لفظ الانتروبولوجيا ذاته في انجلترا

---

(٢) الانتروبولوجي الامريكي ، مجلد ٥٣ ، ع ٤ ، القسم الاول ، ١٩٥١ ، ص ص ٤٦٥ ــ ٤٨٩ .

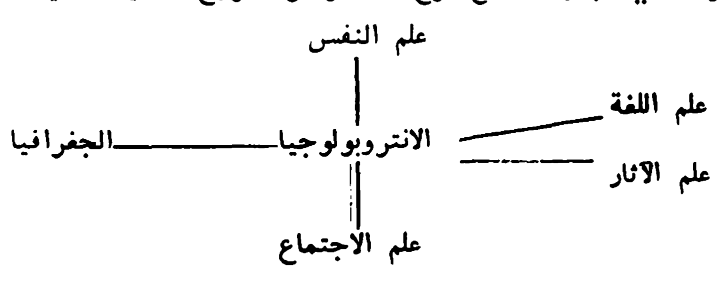
(٣) تايلر ، الثقافة البدائية ، لندن ، ١٨٧١ ، مجلدا ، ص ١ .

للدلالة على الكرسي الاولى التي شغلها السيد فرازر ، الذي كان لايهتم بالتقنيات، بل، بالاحرى، بالمعتقدات والعادات والمؤسسات . وراد كليف- براون هو مع ذلك الذي ابرز العنى العميق لهذا التعبير ، عندما حدد موضوع ابحاثه الخاصة بـ **العلاقات الاجتماعية** و **البنية الاجتماعية**. واصبح **صانع الادوات** لا يحتل المرتبة الاولى ، بل الجماعة ، المعتبرة بهذه الصفة ، أي مجمل أشكال التواصل التي تؤسس الحياة الاجتماعية . ولا يوجد أي تناقض ، ولا حتى تقابل ، بين المنظورين . وافضل دليل على ذلك يكمن في تطور الفكر السوسيولوجي الفرنسي ، فبعد بضعة سنوات من برهان دوركهايم على وجوب دراسة الوقائع الاجتماعية **كاشياء** (مما يشكل ،بلغة أخرى ، وجهة نظر الانتروبولوجيا الثقافية) جاء ابن اخيه وتلميذه موس يحمل ، في وقت واحد مع مالينوسكي ، الراي المكمل القائل أن الاشياء (مواد مصنعة ، اسلحة ، ادوات ، مواضيع طقوسية) هي نفسها **وقائع اجتماعية** (مما يطابق منظور الانتروبولوجيا الاجتماعية) . يمكن القول ، اذا ، أن الانتروبولوجيا الثقافية والانتروبولوجيا الاجتماعية تغطيان تماما البرنامج ذاته ، الاولى ، منطلقة من تقنيات أو مواضيع للافضاء الى هذه « التقنية ـ العظيمة » التي هي الفعالية الاجتماعية والسياسية ، ميسرة ومكيفة الحياة ضمن مجتمع ، والثانية ، منطلقة من الحياة الاجتماعية للنزول الى الاشياء التي تسمها بوسمها والى الفعاليات التي تتجلى من خلالها . وكلتاهما تضمان الفصول نفسها ، ربما مرتبة بنسق مختلف ، وبعدد متغير من الصفحات المكرسة لكل فصل .

ومع ذلك، وحتى لو تمسكنا بهذه المقارنة، تستخلص بعض الاختلافات الدقيقة . لقد ولدت الانتروبولوجيا الاجتماعية من اكتشاف ان جميع جوانب الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادي والثقافي والسياسي والقانوني والجمالي والديني ـ تؤلف مجموعة دالة ، ويتعذر فهم اي من جوانبها بدون ردها الى محلها وسط الجوانب الاخرى . فهي ، اذا ، تميل الى العمل بدءا من الكل باتجاه الاجزاء أو على الاقل الى اعطاء الاول افضلية منطقية على الثانية . ليست التقنية **قيمة نفعية** فقط ، بل تباشر ايضا

وظيفة ، ويستتبع فهم هذه الاخيرة اعتبارات سوسيولوجية وليس فقط تاريخية او جغرافية أو آلية أو نفسية ـ كيميائية . ويلتمس مجموع الوظائف بدوره مفهوما جديدا ، مفهوم البنية ، والمرء يعلم الاهمية التي اتخذتها فكرة البنية الاجتماعية في الدراسات الانتروبولوجية المعاصرة .

صحيح انه كان من المفروض ان تفضي الانتروبولوجيا الثقافية ،وفي آن واحد تقريبا ، الى مفهوم مماثل ، ولو بطرق مختلفة . فبدلا من المنظور السكوني الذي يعرض مجمل الجماعة الاجتماعية كنوع من نظام او مجموعة يأتي اهتمام دينامي ـ كيف تنتقل الثقافة عبر الاجيال ؟ ـ ليقودها الى نتيجة مماثلة ، هي : العلم بأن منظومة العلاقات التي تضم جميع جوانب الحياة الاجتماعية تقوم ، في نقل الثقافة ، بدور اهم من الدور الذي يقوم به كل من هذه الجوانب على انفراد . وهكذا كان من المفروض أن تلتقي الدراسات المسماة « الثقافة والشخصية » (التي ترقى الى فرانز بواز) ، بهذه العطفة المفاجئة ، بدراسات « البنية الاجتماعية» المتفرعة من راد كليف ـ براون ، ومن خلاله ، من دوركهايم . ان الانتروبولوجيا ، اذ تدعي أنها « اجتماعية » أو « ثقافية » ، تتطلع دائما الى معرفة **الانسان الشامل** ، منظورا في الحالة الاولى من خلال **انتاجاته**، وفي الثانية انطلاقا من **تصوراته** . وبذلك نعلم ان التوجيه « ذي النزعة الثقافية » يقرب الانتروبولوجيا من الجغرافيا والتكنولوجيا وماقبل التاريخ ، فيما يخلق التوجيه « السوسيولوجي » لها صلات اقرب مع علم الاثار والتاريخ وعلم النفس . وفي الحالتين يوجد ارتباط وثيق على نحو خاص بعلم اللغة ، اذ أن اللغة هي في آن واحد **الواقعة الثقافية** الممتازة (التي تميز الانسان من الحيوان) والواقعة التي تتوطد بها جميع اشكال الحياة الاجتماعية وتدوم . اذا ، ليس من الغريب أن تنفر البنيات الاكاديمية ، المحللة في التقرير العام، من عزل الانتروبولوجيا، وأن تضعها بالاحرى « في مجموعة » مع فرع أو اكثر من الفروع العلمية التالية :



في المخطط اعلاه ، تطابق العلاقات « الافقية » على نحو خاص منظور الانتروبولوجيا الثقافية ، والعلاقات « العمودية » منظور الانتروبولوجيا الاجتماعية ، والعلاقات « المنحرفة » المنظورين معا . ولكن بالاضافة الى ان هذه الافاق ، لدى الباحثين العصريين ، تميل الى الاختلاط ، لن ننسى ان الامر يتعلق فقط ، حتى في الحالات القصوى ، باختلاف في الراي لا في الموضوع . ان مسألة توحيد الالفاظ ، والحالة هذه ، تفقد كثيرا من اهميتها . ويظهر ، اليوم ، في العالم اتفاق شبه اجماعي على استخدام لفظ « الانتروبولوجيا » مكان الاتنوغرافيا والاتنولوجيا ، من حيث هو أصلح لتمييز مجموع هذه اللحظات الثلاث من البحث . ويؤكد ذلك استقصاء دولي حديث (٤) . اذا ، نحن نوصي بلا تردد بتبني لفظ انتروبولوجيا في اسماء الاقسام والمعاهد والمدارس المخصصة للابحاث والتدريس المطابقة . ولكن لامجال للذهاب الى أبعد من ذلك : فاختلافات امزجة الاساتذة المكلفين بالتدريس وادارة الابحاث واهتماماتهم ، ستجد في صفتي **اجتماعي** و **ثقافي** وسيلة للتعبير عما بينهما من فروق دقيقة .

الانتروبولوجيا والفولكلور

كلمة مع ذلك عن الفولكلور . بدون الشروع في بحث تاريخ هذه اللفظة هنا ، المعقد جدا ، من المعلوم ، اجمالا ، انها تدل على الابحاث التي تستخدم ، مع انها تتبع مجتمع الملاحظ ، مناهج بحث وتقنيات ملاحظة من طراز المناهج والتقنيات التي يلجأ اليها بالنسبة الى مجتمعات بعيدة جدا . لاحاجة لبحث اسباب هذه الظروف هنا . ولكن فسرت هذه الظروف بالطبيعة القديمة للوقائع المدروسة (اي البعيدة جدا في الزمان ان لم يكن في المكان) (٥) ، أو بالطابع الجماعي واللاشعوري لبعض اشكال النشاط الاجتماعي والعقلي في كل مجتمع ، بما في ذلك مجتمعنا (٦) ، فان

---

(٤) سيرجي ، ترمينولوجيا قسم علوم الانسان ؛ نتائج الابحاث الدولية ، مجلة الانتروبولوجيا ، مجلد ٣٥ ، ١٩٤٤ – ١٩٤٧ .

(٥) هكذا يطرح المسألة المعهد الدولي للحضارات الاثرية ، باشراف فارانياك .

(٦) مثلما يفعل مختبر الاتنوغرافيا الفرنسية والمتحف الوطني الفرنسي للفنون والتقاليد الشعبية .

الدراسات الفولكلورية تتبع الانتروبولوجيا بالتأكيد ، اما بموضوعها ، واما بمنهجها (وبالاثنين معا بلاريب) . فاذا بدت ، في بعض البلدان ، ولاسيما البلدان السكاندينافية ، انها تفضل عزلة جزئية ، فلان هـذه البلدان طرحت على نفسهـا في وقـت متأخـر نسبيـا بعض المسائـل الانتروبولوجية ، فيما بدأت في وقت مبكر جدا التساؤل حول مسائل تهم تقاليدها الخاصة : فتطورت على هذه الصورة من الخاص الى العام ،فيما يوجد الوضع معكوسا في فرنسا مثلا : حيث بدىء باهتمامات نظرية عن الطبيعة الانسانية، ثم تدرج الاهتمام الىالو قائع لتبرير التأمل أوتحديده. ان أفضل الاوضاع هو بالتأكيد الوضع الذي ظهرت فيه وجهتا النظر وتطورتا معا ، كما في المانيا والبلدان الانجلوساكسونية (وفي كـل مـرة لاسباب مختلفة) ؛ وهو كذلك الوضع الذي يفسر السبق التاريخي الذي استفادت منه الدراسات الانتروبولوجية في هذه البلدان .

الانتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية

تبرز نتيجة أولى من الاعتبارات التي قد يخطىء بعضهم باعتبارها نظرية بحتة : ذلك أن الانتروبولوجيا لايمكن بأية حال ، ان تستسلـم لفصلها عن العلوم الدقيقة والطبيعية (التي تربطها بها الانتروبولوجيا الطبيعية) او عن العلوم البشرية (التي تتعلق بها بجميع هذه الالياف التي تحيكها لها الجغرافيا وعلم الاثار وعلم اللغة) . فاذا كان يترتبعليها أن تختار تبعية ، فانها ستعتبر نفسها علما اجتماعيا ، ولكن ليس فـي النطاق الذي قد يسمح فيه هذا التعبير بتحديد مجال منفصل ، بـل بالاحرى لانه يشدد على الطابع الذي يميل الى أن يكون مشتركا بين جميع الفروع العلمية : فحتى البيولوجي والفيزيائي يدركان تدريجيا ، علـى مايبدو ، العلاقات التضمينية الاجتماعية لاكتشافاتهما أو ، على الاصح ، **لمدلولاتها الانتروبولوجية** . اصبح الانسـان لايكتفي بالمعرفـة ؛ وكلمـا ازدادت، معرفته ، يرى نفسه عارفا ، ويصبح موضوع بحثه الحقيقي ، كل يوم بالتدريج ، هذا الثنائي السرمدي المؤلف من انسانية تحول العالم وتتحول هي نفسها في اثناء عملياتها .

ولهذا عندما تطالب العلوم الاجتماعية بتنظيم البنيات الاجتماعية الخاصة بها ، تنضم الانتروبولوجيا الى طلبها راضية ، ولكن ليس بلا قصد خفي : فهي تعلم ان هذا الاستقلال سيكون مفيدا لتقدم علم النفس الاجتماعي والعلم السياسي وعلم الاجتماع ، ومفيدا لتعديل وجهات النظر التي تعتبرها الحقوق والعلوم الاقتصادية تقليدية جدا . بيد أن أحداث كليات العلوم الاجتماعية ، حيث لاتوجد بعد ، لايحل مشاكلها ؛ اذ لو اقتضى الامر استقرار الانتروبولوجيا في مثل هذه الكليات ، لشعرت فيها بالضيق كما هو شأنها في كليات العلوم أو كليات الاداب . في الواقع، تتبع الانتروبولوجيا ثلاثة انظمة معا ؛ وهي ترغب في أن تحصل هذه الانظمة الثلاثة على تمثيل متوازن في التدريس لكي لاتعاني هي نفسها من فقر التوازن الذي قد ينجم ، في حالة العكس ، من استحالة ابراز انتمائها الثلاثي . وبذلك فان طريقة المعهد أو المدرسة التي تضم في تركيب أصلي، حول الدروس الخاصة التي تعطى فيها ، تلك التي تعطى في الكليات الثلاث ، تقدم للانتروبولوجيا الحل الوحيد الشافي .

صعوبة الانضواء في الكادرات القائمة ، ذلكم هو مصير العلوم الفتية؛ ولسنا نسرف اذ نقول ان الانتروبولوجيا هي ، ومن بعيد جدا ، افتى العلوم الفتية التي هي العلوم الاجتماعية ، وأن الحلول الاجمالية التي تلائم العلوم التي تقدمتها تعرض بالنسبة لها طابعا تقليديا ؛ انها تقريبا تنطلق من العلوم الطبيعية ؛ وتستند الى العلوم الانسانية ، وتتطلع نحو العلوم الاجتماعية . وبما أن هذه العلاقة هي التي يهم تعميقها في هذا الكتاب ، المخصص بكامله الى هذه العلوم الاخيرة ، لاستخلاص النتائج العملية اللازمة منها ، فسنبحثها بمزيد من الانتباه .

ان الغموض الذي يسود العلاقات بين الانتروبولوجيا وعلم الاجتماع، الذي تشير اليه ، باستمرار ، الوثائق المجموعة بهذا الكتاب (٧) ، يتعلق اولا بالازدواجية التي تميز الحالة الراهنة لعلم الاجتماع لنفسه . فاسمه

(٧) ليس المقصود هذا الكتاب بل ذلك الذي ظهر المقال فيه ، في الاصل .

كعلم اجتماع يعينه كعلم المجتمع المفضل ، العلم الذي يتوج ـ او الذي تتلخص به ـ جميع العلوم الاجتماعية الاخرى ، ولكن ، منذ اخفاق الطموحات الكبرى لمدرسة دوركهايم ، فقد ، في الواقع ، هذه الخاصة ، في كل مكان . ففي بعض البلدان ولاسيما في اوروبا القارية ، واحيانا ايضا في امريكا اللاتينية ، ينضوي علم الاجتماع في تقاليد فلسفة اجتماعية تقوم فيها معرفة (معرفة غير مباشرة) الابحاث الواقعية المنجزة من قبل آخرين ، بدعم التأمل فقط . وبالمقابل ، يصبح علم الاجتماع، في البلدان الانجلو ساكسونية (التي تنتشر وجهة نظرها تدريجيا في امريكا اللاتينية والبلدان الاسيوية) ، فرعا خاصا يأخذ مكانه على صعيد العلوم الاجتماعية الاخرى ذاته : يدرس العلاقات الاجتماعية في الجماعات المعاصرة على اساس تجريبي تماما ولايتميز حسب الظاهر عن الانتروبولوجيا، لابمناهجه ولا بموضوعه ؛ الا أن موضوع علم الاجتماع (تجمعات مدينية، منظمات زراعية ، ولايات ، ومجتمعات ، وحتى مجتمع دولي) قد يكون اكبر حجما واشد تعقيدا من المجتمعات البدائية . ولكن ، بما أن الانتروبولوجيا تميل تدريجيا الى الاهتمام بهذه الاشكال المعقدة ، فاننا لانتبين جيدا الفرق الحقيقي بين الاثنين .

ومع ذلك يبقى من الصحيح ، في جميع الحالات ، أن علم الاجتماع متضامن مع الملاحظ على نحو وثيق . وذلك واضح في مثالنا الاخير ، اذ أن علم الاجتماع المديني والريفي والديني ، الخ. يتخذ من مجتمع الملاحظ او مجتمعات من الطراز نفسه موضوعا له ، ولكن هذا الموقف ليس اقل واقعية في المثال الآخر ، مثال علم اجتماع التركيب ، او ذي النزعة الفلسفية . هناك يوسع العالم حتما بحثه الى اكبر اجزاء التجربة البشرية، وحتى قد يتمسك بتفسير هذه التجربة بكاملها . لقد اصبح موضوعه لايقتصر على الملاحظ ، بيد انه يشرع دائما بتوسيعه ، **من وجهة نظر الملاحظ** ، وهو فيما يبذله من جهد لاستخلاص بعض التفسيرات والدلالات انما يهدف اولا **تفسير مجتمعه الخاص** ؛ وان مقولاته المنطقية الخاصة وآفاقه التاريخية الخاصة هي التي يطبقها على المجموع . فلو

وضع عالم اجتماعي فرنسي من القرن العشرين نظرية عامة عن الحياة ضمن المجتمع فسوف يظهر دائما وبعدل (لأن محاولة التمييز هذه لاتنطوي من جانبنا على أي نقد) ، كعمل قام به عالم اجتماعي فرنسي من القرن العشرين . اما الانتروبولوجي فيحاول ، ازاء المهمة ذاتها ، بقصد ووعي ايضا (وبدون تأكده من النجاح في ذلك ابدا) ، صياغة منظومة مقبولة من ابعد السكان الاصليين ومن مواطنيه او معاصرية على السواء .

بينما يحاول علم الاجتماع صنع علم اجتماع الملاحِظ ، تسعى الانتروبولوجيا الى اعداد علم اجتماع الملاحَظ : سواء رمت ، في وصف المجتمعات الغريبة والبعيدة ، التوصل الى وجهة نظر الاهلي ذاته ؛ او وسعت موضوعها بحيث يشمل مجتمع الملاحِظ ، وانما محاولة عندئذ استخلاص منظومة احالة قائمة على التجربة الاتنوغرافية ومستقله ، في ان واحد ، عن الملاحِظ وموضوعه .

وهكذا ندرك سبب امكان اعتبار علم الاجتماع (ودائما بحق) تارة **كحالة خاصة** من الانتروبولوجيا (كما هو الاتجاه في الولايات المتحدة)، وتارة اخرى واقعا في قمة تسلسل العلوم الاجتماعية : ذلك انه يؤلف ايضا بالتأكيد **حالة ممتازة** ، لان تبني وجهة نظر الملاحظ ، وهو سبب معروف جيدا في تاريخ الهندسة ، يسمح باستخلاص خصائص ادق في الظاهر ، وذات تطبيق اسهل حتما ، مما هو عليه الشأن بالنسبة للخصائص التي تنطوي على توسيع المنظور ذاته الى ملاحظين آخرين محتملين . وهكذا فان الهندسة الاقليدية يمكن اعتبارها حالة ممتازة من هندسة أخرى تتخذها موضوعا لها ، تشتمل ايضا على النظر في فراغات مركبة على نحو آخر .

مهام خاصة بالانتروبولوجيا

نقطع مرة أخرى هذه الاعتبارات لنتساءل كيف يمكن ،في هذه المرحلة من التحليل ، تصور الرسالة الخاصة بالانتروبولوجيا ، الرسالة التي يسمح تنظيم تدريس هذه الاخيرة بنقلها في افضل الشروط .

طموح الانتروبولوجيا الاول هو بلوغ الموضوعية وترسيخ حسبها وتعليم مناهجها . ومع ذلك ينبغي توضيح مفهوم الموضوعية المشار اليه: فالامر يتعلق فقط بموضوعية تتيح لمن يمارسها صرف النظر عن معتقداته وايثاراته وآرائه المسبقة ؛ لان مثل هذه الموضوعية تميز جميع العلوم الاجتماعية والا لما استطاعت هذه العلوم الطموح الى مرتبة العلم . ان ما أشرنا اليه في الفقرات السابقة يثبت أن طراز الموضوعية التي تنشدها الانتروبولوجيا يذهب ابعد من ذلك : لايتعلق الامر فقط بالترفع فوق القيم الخاصة بمجتمع اللاحظ او جماعته ، بل بمناهج أفكاره ايضا ؛ وبلوغ صياغة صحيحة، ليس بالنسبة لملاحظ مستقيم وموضوعي فحسب، بل بالنسبة لجميع الملاحظين المحتملين . الانتروبولوجي لايكبح مشاعره فحسب : بل يصوغ ايضا مقولات عقلية جديدة ، ويسهم في اشاعة بعض مفاهيم الزمان والمكان ، والتقابل والتناقض ، البعيدة عن الفكر التقليدي بعد المفاهيم التي يعثر عليها اليوم في بعض فروع العلوم الطبيعية . هذه العلاقة بين طريقة طرح المسائل نفسها في فروع بهذا القدر من البعد في الظاهر ادركها على نحو رائع الفيزيائي الكبير نيلزبور، حيث يقول : « ان الاختلافات التقليدية في **الثقافات الانسانية** ... تشبه من نواح عديدة الاساليب المختلفة المعادلة التي تتبع في وصف التجربة الفيزيائية » (٨) .

ومع ذلك فان هذا البحث الصارم عن موضوعية شاملة لايمكن ان يجري الا على مستوى تحتفظ فيه الظاهرات بمعنى انساني ، وتبقى مفهومة فكريا وعاطفيا ـ بالنسبة لشعور فردي . هذه النقطة هامة للغاية، لانها تسمح بتمييز طراز الموضوعية الذي تنشده الانتروبولوجيا ، من الطراز الذي يهم بعض العلوم الاجتماعية الاخرى ، والذي لايقل دقة باية حال عن طرازها ، مع أنه يقع على صعيد آخر . ان الوقائع التي يطمح اليها العلم الاقتصادي والديموغرافيا ليست اقل موضوعية ، ولكن

---

(٨) ن. بور ، الفلسفة الطبيعية والثقافة الانسانية ، الطبيعة ، مجلد ١٤٣ ، ١٩٣٩ .

احدا لايتطلب منها أن يكون لها معنى على صعيد تجربة الشخص المعاشة، الذي لايصادف ابدا في صيرورته التاريخية مواضيع مثل القيمة والريعية والانتاجية الهامشية أو مجموع السكان الاقصى . تلك مفاهيم مجردة ، يسمح استخدامها من قبل العلوم الاجتماعية ايضا بمقارنة مع العلوم الدقيقة والطبيعية ولكن بطريقة مختلفة كل الاختلاف ؛ لان الانتروبولوجيا ، من هذه الجهة ، تقترب بالاحرى من العلوم الانسانية . انها تصبو الى أن تكون **علما أعراضيا** ، وتضع نفسها بعزم على مستوى الدلالة . وهذا سبب آخر يضاف الى الاسباب العديدة الاخرى التي تدعو الانتروبولوجيا للمحافظة على اتصال وثيق مع علم اللغة ، حيث يتجه الاهتمام نفسه ، حيال هذه الواقعة الاجتماعية التي هي اللغة ، الى عدم فصل اسس اللغة الموضوعية ، اي جانب **الصوت** ، عن وظيفتها الدالة ، اي جانب **المعنى** (٩) .

الكلية

طموح الانتروبولوجيا الثاني هو الكلية . فهي ترى في الحياة الاجتماعية نظاما ترتبط جميع جوانبه ارتباطا عضويا . وتقر راضية بانه لابد لتعميق معرفة بعض انماط الظاهرات ، من تجزئة مجموع مثلما يفصل العالم النفسي الاجتماعي ورجل القانون والاقتصادي والاختصاصي في العلوم السياسية . وتهتم اهتماما شديدا بطريقة النماذج (التي تطبقها هي نفسها ، في بعض المجالات مثل مجال القرابة) لكي لاتقبل بشرعية هذه النماذج الخاصة .

ولكن عندما يحاول الانتروبولوجي بناء نماذج ، فانما يقصد دائما

(٩) كنت قد انتهيت من كتابة هذه الاسطر عندما وقعت على آراء مشابهة بقلم جان بول سارتر ، حيث ينتقد علم الاجتماع القديم ويضيف : « ... ان علم اجتماع البدائيين لايقع ابدا تحت هذه المآخذ . ففيه تدرس **مجموعات دالة حقيقية** » (الازمنة الحديثة ، السنة الثامنة ، ع ٨٤ ــ ٨٥ ، تشرين الاول ــ تشرين الثاني ١٩٥٢ ، ص٧٢٩، حاشية ١) .

اكتشـاف **شكل مشترك** بين تجليات الحياة الاجتماعية المختلفة . ويعثر على هذه النزعة وراء مفهوم **الواقعة الاجتماعية التامـة** ، الذي اشاعـه مارسيل موس ، وفي مفهوم **النموذج** الذي نعلم الاهمية التي اتخذها في الانتروبولوجيا الانجلو ـ ساكسونية خلال السنوات الاخيرة .

الدلالـة

اصالة البحث الانتروبولوجي الثالثة اصعب تعريفا واهم ايضا من السابقتين . لقد جرت العادة على تمييز انماط المجتمعات التي يهتم بها الاتنولوجي بصفات سالبة بحيث يشق علينا ان ندرك أن ايثاره يستند الى اسباب ايجابية . يقال ان مجال الانتروبولوجيـا (واسم الكراسي يؤكد ذلك) يكمن في المجتمعات غير المتمدنة ، **الجاهلة** للكتابة ، **قبل** الالية او غير الآلية . بيد ان هذه النعوت تخفي جميعها واقعا ايجابيا : فهـذه المجتمعات قائمة على علاقات شخصية ، علاقات ملموسة بين الافراد ؛على درجة اهم من العلاقات الاخرى بكثير . تتطلب هذه النقطة شرحا اطول؛ ولكـن بدون الدخـول في التفصيلات هنـا ، ستكفي الاشارة الـى ان حجـم المجتمعات المسمـاة « بدائيـة » الصغير (بتطبيق معيـار سلبي آخر) يسمح عادة بمثل هذه العلاقات ، وان العلاقـات بين ابعد الافراد، حتى فـي حالـة اتساع المجتمعـات مـن هـذا الطراز او تبعثرهـا ، مبنية على اساس طراز علاقات اكثر مباشرة ، تقدم القرابـة ، عادة ، نموذجه . وقد اعطى راد كليف ـ براون ، بالنسبة لاستراليا ، امثلـة عن هذه الامتدادات التي تعتبر اتباعية اليوم .

معيار الصحة

وعليه ، ان مجتمعات الانسان العصري ، هي التي ينبغي بالاحرى تعريفها بطابع سلبي . فقد اصبحت علاقاتنا بالآخرين لاتبنى الا بصورة عرضية وجزئية ، على هذه التجربة الاجمالية ، وهذا الادراك الحسي لشخص من قبل آخر . انها تنتج ، في القسم الاعظم ، عـن صياغـات

جديدة غير مباشرة ، من خلال بعض الوثائق المكتوبة . نحن اصبحنا مشدودين الى ماضينا ليس بتقليد شفهي ينطوي على اتصال معاش مع اشخاص ــ محدثين وكهنة وحكماء أو قدماء ــ ولكن بواسطة كتب مكدسة في المكتبات العامة يفرغ النقد فيها جهده ــ بأية صعوبات ــ لاعادة تأليف وجوه اصحابها . وعلى صعيد الحاضر ، نتصل مع معظم معاصرينابجميع انواع الوسطاء ــ وثائق مكتوبة او آليات ادارية ــ توسع بلاريب اتصالاتنا ولكن تمنحها في الوقت نفسه طابعا من عدم الصحة . وقد اصبح هذا الطابع سمة العلاقات بين المواطن **والسلطات** .

نحن لاننوي أن نستسلم الى التناقض أو أن نعرف بصورة سلبية الثورة الهائلة التي احدثها ابتكار الكتابة . ولكن لابد من أن يفهم المرء أنها قد انتزعت من الانسانية شيئا اساسيا في الوقت نفسه الذي كانت تحمل فيه اليها كثيرا من الخيرات (١٠) . ثمة تقدير صحيح لفقد الاستقلال الذاتي الذي نجم عن اتساع اشكال التواصل غير المباشرة (الكتاب ، الصورة ، الصحافة ، الراديو ، الخ .) غاب حتى الآن عن المنظمات الدولية ولاسيما اليونسكو ، ولكنه ينتج في الدرجة الاولى عن اهتمامات منظري أحدث العلوم الاجتماعية : أي علم التواصل ، كما يلاحظ من هذا المقطع من كتاب وينر **السيبرنتيكا** : « ليس من المستغرب أن المجتمعات الكبيرة تحتوي على قدر من المعلومات المتوفرة اكثر مما تشتمل عليه المجتمعات الاصغر ، ان لم نقل شيئا عن العناصر الانسانية التي تتكون منها المجتمعات كافة » (١١) . وفي ميدان تألفه العلوم الاجتماعية اكثر من غيره ، تشدد المناقشات ، المعروفة جيدا من العلم السياسي الفرنسي ، بين انصار اقتراع القائمة واقتراع الحي ، تشدد بطريقة غامضة قد يساعد علم التواصلات مساعدة مفيدة على توضيحها ، على فقد الاعلام المشار اليه ، الذي ينتج ، بالنسبة للجماعة ، من الاستعاضة بقيم مجردة عن الاتصال الشخصي بين الناخبين وممثليهم .

---

(١١) ص ١٨٨ ــ ١٨٩ ؛ ولعل الصفحات ١٨١ ــ ١٨٩ ، بصورة عامة ، تستحق ان تدرج في ميثاق اليونسكو .

في الواقع ، ليست المجتمعات العصرية زائفة تماما . فلو تأملنا بانتباه في نقاط ارتباط البحث الانتروبولوجي،لرأينا بالعكس، ان الانتروبولوجيا اذ تهتم تدريجيا بدراسة المجتمعات المعاصرة ، تتمسك بالتعرف فيها على مستويات الصحة وعزلها . ان مايتيح وجود الاتنولوجي في ميدان مألوف لديه عندما يدرس قرية او منشأة انتاجية اقتصادية ، او جوار مدينة كبيرة ، هو ان جميع الناس فيها يعرفون بعضهم بعضا او تقريبا. وكذلك الشأن ، عندما يتعرف الديموغرافيون ، في مجتمع عصري ، على وجود جماعات متوحدة من حجم تلك التي تميز المجتمعات البدائية ذاته ،.(١٢) يقدمون العون للانتروبولوجي ، الذي يكتشف لنفسه هكذا موضوعا جديدا . ان الابحاث الجارية في فرنسا عن المجتمعات باشراف اليونسكو ، شديدة الايحاء بهذا الصدد: فبقدر ما وجد الباحثون انفسهم (كان بعضهم قد تأهل تاهيلا انتروبولوجيا) مرتاحين في قرية من خمسمائة شخص ، لم تتطلب دراستها اي تعديل في مناهجهم الاتباعية ، بقدر ما تولد لديهم انطباع بالعثور ، في مدينة متوسطة على موضوع لايحلل . لماذا؟ لان ٣٠ الف شخص لايمكن ان يؤلفوا مجتمعا بطريقة الخمسمائة شخص ذاتها . والتواصل في الحالة الاولى ليس قائما بصورة أساسية بين الشخاص ، أو على نمط التواصل الشخصي المتبادل ؛ ان الواقع الاجتماعي « للمرسلين » و « المستقبلين » (بلغة نظرية التواصل) يتوارى وراء تعقيد « المدونات » و « المرحلات » (١٣) .

سيحكم المستقبل بلاريب بأن اعظم اسهام قدمته الانتروبولوجيا الى العلوم الاجتماعية هو انها ادخلت (لاشعوريا) هذا التمييز الاساسي بين شكلين من اشكال الوجود الاجتماعي : نمط عيش ادرك في الاصل على أنه تقليدي وقديم ، هو قبل كل شيء نمط المجتمعات الاصيلة ؛ ثم

---

(١٢) سولر وتاباه ، مفاهيم الجماعة المتوحدة ومجموع السكان الادنى ، السكان ، مجلد ٦ ، ع ٣ ، باريس ، ١٩٥١ .

(١٣) انظر وينر ، الاستعمال البشري للكائنات البشرية ، بوسطن ، ١٩٥٠ .

اشكال اخرى احدث ، ليس نمطها الاول غائبا بالتأكيد ، وانما تضم جماعات اصيلة بصورة ناقصة وغير تامة ، منضوية داخل منظومة اوسع ، هي نفسها مشوبة بالزيف .

ان هذا التمييز يفسر اهتمام الانتروبولوجيا المتزايد باشكال العلاقات الحقيقية التي تدوم أو تظهر في المجتمعات المعاصرة ، ويبرره في آن واحد ، ويظهر في الوقت نفسه حدود تنقيبها . لانه لوصح أن قبيلة ميلانيزية وقبيلة فرنسية هما ـ **بالاجمال** ـ كيانات اجتماعية من النمط ذاته ، لتوقف ذلك عن أن يكون صحيحا عندما يجري الاستقراء لحساب وحدات اكبر . من هنا خطأ انصار الدراسات ذات الطابع الوطني ، اذا كانوا يريدون العمل فقط بصفتهم انتروبولوجيين ، لانهم عندما يقارنون لاشعوريا اشكال حياة اجتماعية لاتحلل ، يستطيعون الانتهاء فقط الى نتيجتين : فاما التصديق على صحة أسوأ الاراء المسبقة واما التوصل الى اكثر المجردات وهما .

تنظيم الدراسات الانتروبولوجية

نلمح على هذه الصورة مفترق الفروع العلمية الغريب الذي وصلت اليه الانتروبولوجيا اليوم . فلحل مسألة الموضوعية التي فرضتها عليها الحاجة الى لغة مشتركة تستعمل في ترجمة التجارب الاجتماعية المتنافرة ، تبدأ بالاستدارة نحو الرياضيات والمنطق الرمزي . ان مفرداتنا الشائعة التي هي ثمرة مقولاتنا الاجتماعية الخاصة ، هي في الواقع غير كافية لصياغة تجارب سوسيولوجية مختلفة جدا . يلزم اللجوء الى الرموز ، مثلما يفعل الفيزيائي عندما يريد مثلا ابراز ماهو مشترك بين نظرية الجسيمات ونظرية التموج الضوئي : ذلك ان المفهومين متناقضان في لغة رجل الشارع ؛ ولكن بما انهما « واقعيان » في نظر العلم ، يجب اللجوء الى منظومات رموز من نمط جديد من أجل امكان الانتقال من أحدهما الى الاخر (١٤) .

---

(١٤) انظر بشأن مزيد من التماثلات بين العلوم الاجتماعية والعلوم الدقيقة والطبيعية كتاب بيير اوجيه ، **الانسان المجهري** ، باريس ، ١٩٥٢ .

ثانيا ، بما ان الانتروبولوجيا «علم اعراضي»، فانها تلتفتنحو علم اللغة لسببين : اولا ، لان معرفة اللغة هي وحدها التي تتيح فهم منظومة مقولات منطقية وقيم معنوية مختلفة عن منظومة الملاحظ ، ثم لان علم اللغة هو اجدر العلوم الاخرى بتعليم وسيلة الانتقال من اعتبار العناصر، المجردة بذاتها من الدلالة ، الى اعتبار منظومة دلالية ، واظهار كيفية امكان بناء هذه المنظومة الثانية بواسطة هذه العناصر : وهذه هي مشكلة اللغة اولا ، وانما تليها ، ومن خلالها ، مشكلة الثقافة بكاملها .

ثالثا ، ان الانتروبولوجيا السريعة التأثر بالعلاقات المتبادلة بينمختلف انماط الظاهرات الاجتماعية تحرص في آن واحد على دراسة جوانبها الاقتصادي والقانوني والسياسي والاخلاقي والجمالي والديني ؛ فهي ، اذا ، تهتم بتطورات العلوم الاجتماعية الاخرى ، ولاسيما العلوم التي تشاركها هذا الافق الاجمالي ، اي الجغرافيا البشرية والتاريخالاجتماعي والاقتصادي وعلم الاجتماع .

واخيرا ، ان الانتروبولوجيا ، اذ تتمسك اساسا باشكال الحياة الاجتماعية المشار اليها (التي لاتؤلف المجتمعات البدائية سوى اسهل الامثلة عليها عزلا ، واكثر الانجازات تطورا) ، المحددة بصحة تقاس باتساع العلاقات المادية بين الافراد وغناها ، تحس بأنها تحافظ على اوثق الاتصالات مع علم النفس (العام او الاجتماعي) .

ليس المقصود سحق الطلاب تحت كتلة المعارف الضخمة التي تتطلبها تلبية هذه المطالب كلها . ولكن ادراك هذا التعقيد يسفر على الاقل عن عدد من النتائج العملية .

١ ــ اصبحت الانتروبولوجيا فرعا علميا على درجة شديدة من التنوع والتقنية لكي تتسنى التوصية بدروس محددة بسنة واحدة تحت اسم « مدخل الى الانتروبولوجيا » (او صيغة اخرى من هذا النوع) يتالف مادة من شروح غامضة عن التنظيم العشيري ، وتعدد الزواج والطوطمية . وقد يكون من الخطر جدا تصور اعداد بعض الشباببمثل

هذه المفاهيم السطحية ، بطريقة ما ، للقيام بدورهم ك : مبشرين أو اداريين ، أو دبلوماسيين أو عسكريين ، الخ . ، معدين للعيش بين شعوب تختلف عن شعوبهم اختلافا كبيرا . ان المدخل الى الانتروبولوجيا لايصنع عالما انتروبولوجيا ، ولو هاويا ، اكثر مما يصنع المدخل الى الفيزياء فيزيائيا ، أو حتى مساعد فيزيائي .

يتحمل الانتروبولوجيون بهذا الصدد مسؤوليات جسيمة . ومع انهم ظلوا مجهولين ومحتقرين زمنا طويلا ، يحسون بالزهو عندما يطلب اليهم شيء من الانتروبولوجيا لاكمال تأهيل تقني ما . ينبغي عليهم مقاومة هذا الاغراء باشد الطرق حزما . ليس المقصود ، في الواقع ، ـ ولاسيما بعد ما قيل ـ تحويل العالم كله الى انتروبولوجيا . ولكن اذا اقتضى الامر حصول طبيب أو رجل قانون او مبشر على بعض مفاهيم الانتروبولوجيا ، فانما يجب ان يتم ذلك تحت هذا التأهيل التقني جدا والمتعمق جدا ، في هذه الفصول القليلة من البحث الانتروبولوجي التي تتعلق بممارسة مهنتهم وبالمنطقة التي يستعدون لمارستها فيها .

٢ ـ ايا كان عدد الدروس المرتقبة ، لايمكن تأهيل انتروبولوجيين بسنة واحدة . فالتعليم الكامل الذي يستغرق وقت الطالب كله ، يتطلب حدا ادنى مدته ثلاث سنوات ، على أن يزاد هذا الحد الادنى ، بما يتعلق ببعض المؤهلات المهنية ، الى اربع سنوات او خمس . اذا ، يبدو انه لابد من التوقف عن ابعادالانتروبولوجيا ، كما هو الشان في اغلب الاحيان (في فرنسا خاصة) الى رتبة تعليم تكميلي ، وذلك في الجامعات كلها . كما يجب تأييد الدراسات الانتروبولوجية البحتة بدبلومات حتى اعلى الدرجات الجامعية .

٣ ـ ان مجمل المواد المدرجة تحت عنوان الانتروبولوجيا ، ولو موسعة بهذه الصورة ، هو شديد التعقيد لكي لايتطلب تخصصا . يوجد بالطبع تأهيل مشترك يحصل عليه جميع الانتروبولوجيين خلال سنتهم الدراسية الاولى ، ويتيح لهم اختيار تخصصهم اللاحق على اساس معرفة الوقائع.

بدون الرغبة في اقتراح برنامج صارم هنا ، نرى بسهولة ماقد تكونه هذه المواد : مبادىء الانتروبولوجيا الفيزيائية والاجتماعية والثقافية ، ماقبل التاريخ ، تاريخ النظريات الاتنولوجية ، علم اللغة العام .

ويجب أن يبدأ التخصص في المادة منذ السنة الثانية :

أ ـ انتروبولوجيا طبيعية ، مصحوبة بتشريح مقارن ، وبيولوجيا وفيزيولوجيا ، ب) انتروبولوجيا اجتماعية ، مع تاريخ اقتصادي واجتماعي ، وعلم نفس اجتماعي ، وعلم لغة ، ج) انتروبولوجيا ثقافية، مع تكنولوجيا ، وجغرافيا وما قبل التاريخ .

وفي السنة الثالثة (وربما منذ الثانية) يترافق هذا التخصص بتخصص اقليمي يشتمل ، بالاضافة الى مادة ماقبل التاريخ ، على علم الاثار والجغرافيا وتعلم لغة او عدة لغات من اجزاء العالم التي يختارها الباحث .

٤ ـ تستتبع دراسة الانتروبولوجيا ، العامة او الاقليمية ، مطالعات واسعة دائمة . وعلينا الا نفكر بالكتب الوجيزة (التي تستطيع اكمال التدريس المحلي دون أن تحل محله قطعا) والمؤلفات النظرية (التي ليس من المحتم أن نعرض لها قبل سنوات التأهيل الاخيرة)بقدر مانفكر بالدراسات الاحادية ، أي الكتب التي تسوق الطالب الى أن يحيا خلالها تجربة معاشة ميدانيا ، والتي يتوصل بفضلها الى كتلة كبيرة من المعلومات ، التي تستطيع وحدها اعطاءه المعارف الفكرية المطلوبة وصيانته من التعميمات والتبسيطات المتسرعة .

ومن ثم ينبغي خلال مدة الدراسات كلها اكمال الدروس والتمارين العملية بمطالعات الزامية ، بمعدل بضعة آلاف صفحة سنويا ، تراقب بمختلف الطرق التربوية (خلاصات مكتوبة ، بيانات شفهية ، الخ .) التي يتعذر الدخول هنا في تفصيلاتها . ينتج عن ذلك : أ) ضرورة وجود مكتبة عظيمة في كل معهد أو مدرسة من معاهد او مدارس الانتروبولوجيا تضم كتبا كثيرة بنسختين او ثلاث نسخ ، ب) وجوب معرفة الطالب ، في

العصر الحالي ، منذ البداية للغة اجنبية واحدة على الاقل ، مختارة بين اكثر اللغات استعمالا في انتاج الانتروبولوجي خلال السنوات الاخيرة .

في الواقع ، اننا نتردد في التوصية ، في هذا المجال بسياسة ترجمات منهجية : ذلك ان مفردات تقنية الانتروبولوجيا توجد حاليا في حالة فوضى تامة . فكل مؤلف يميل الى استعمال ترمينولوجيا خاصة به ، كما لم يتحدد بعد معنى الالفاظ الاساسية . اذا ، هناك محاذير كثيرة في حالة بلد محروم من نتاج انتروبولوجي عظيم في لغته الوطنية ، اذا اعتمد على الترجمة وكان لايوجد لديه مترجمون متخصصون قادرون على حفظ المعنى الصحيح للالفاظ والتلونات الفكرية لمؤلف اجنبي . وبهذا الصدد لايمكن استعجال اليونسكو كثيرا لتنفيذ مشروعها في المفردات العلمية الدولية ،الذي قد يتيح تحقيقه الظهور بمظهر اقل تصلبا .

واخيرا ، ان من المستحب جدا أن تستخدم المنشآت التعليمية وسائل النشر المشتملة علىالعروض الثابتة والافلامالتعليمية والتسجيلات اللغوية او الموسيقية . وثمة احداثات جديدة متنوعة ، ولاسيما احداث المركز الدولي للفيلم الوثائقي الاتنوغرافي ، المقرر من قبل المؤتمر ماقبل الاخير للاتحاد الدولي للعلوم الانتروبولوجية والاتنولوجية (غينيا ، ١٩٥٢) تبعث على التفاؤل بالمستقبل .

٥ ـ وقد يكون من المفيد اتباع هذه السنوات الثلاث من التاهيل النظري بسنة او سنتين من التمرين ، على الاقل بالنسبة لمن يتهيأون لمهنة انتروبولوجية (تدريس أو بحث) . ولكن ، تطرح هنا ، والحقيقال مسائل في غاية التعقيد .

التدريس والبحث

اعداد الاساتذة

سنبحث اولا حالة اساتذة الانتروبولوجيا المقبلين. مهما تكن الشروط المتعلقة بالدرجات الجامعية المطلوبة للتدريس (عادة دكتوراه او دراسات معادلة)لاينبغي ان يتمكن اي شخص من الطموح الى تدريس

الانتروبولوجيا مالم يكن قد قام ببحث ميداني هام على الاقل . وسنقدم فيما بعد التبرير النظري لهذا المطلب ، الذي قد يبدو ، خطأ ، مبالغا فيه. ينبغي التخلص نهائيا من الوهم بامكان تدريس الانتروبولوجيا بواسطة طبعة كاملة (او مختصرة في اكثر الاحيان) من **الغصن الذهبي** ، ومنتخبات اخرى ، مهما كانت مزاياها الذاتية . وسنلفت نظر الذين يتذرعون ، ضد هذا الشرط ، بحالة العلماء المشهورين الذين لم يذهبوا قط الى الميدان ، الى ان ليفي ــ برول ، مثلا ، لم يشغل قط كرسي انتروبولوجيا ولا اي كرسي يحمل لقبا معادلا (لم تكن الكرسي ، في حياته ، موجودة في الجامعات الفرنسية) ، بل كرسي فلسفة : ولاشيء يمنع ، مستقبلا، اسناد كراسي تابعة للفروع المجاورة للانتروبولوجيا الى بعض المنظرين النظريين : تاريخ الاديان ، علم الاجتماع المقارن ، أو غيرها . ولكن تدريس الانتروبولوجيا يجب ان يقتصر على **الشهود** . ولاينطوي هذا الموقف على شيء من التهور ، بل هو في الواقع (ان لم يكن دائما بحق) ملاحظ في جميع البلدان التي حقق فيها تطور الانترووولوجيا تقدما ملحوظا .

اعداد الباحثين

المسالة تصبح اكثر دقة عندما يتعلقالامر باعضاء المهنة الانتروبولوجية المقبلين ، اي الباحثين (١٥) . الا تكون هنالك حلقة مفرغة عندما يطالب هؤلاء بانجاز بعض الابحاث حتى قبل تأهيلهم جامعيا للقيام بها ؟ انما هنا نستطيع بفائدة الرجوع الى الاعتبارات الواردة في الصفحاتالسابقة، لمحاولة توضيح الوضع الخاص الذي توجد فيه الانتروبولوجيا .

ورد اعلاه ان طابع الانتروبولوجيا الخاص ومزيتها الرئيسية ، يكمنان في محاولة عزل ماسميته **مستويات الصحة** ، في جميع اشكال الحياة الاجتماعية : اي ، اما مجتمعات تامة (يعثر عليها في اكثر الاحيان

---

(١٥) يحسن الرجوع الى العدد الخامس من الانتروبولوجي الامريكي المخصص الى ندوة : اعداد الانتروبولوجي المهني (مجلد ٥٤ ، ع ٣ ، ١٩٥٢) . ان المسائل المبحوثة هنا مناقشة هناك من زاوية الوضع الامريكي ــ الشمالي .

بين تلك المسماة « بدائية ») ؛ واما طرق نشاط اجتماعي (يمكن عزلها ، حتى داخل مجتمعات عصرية أو « متمدنة ») ، وانما تتحدد ، في جميع الحالات ، بكثافة سيكولوجية خاصة ، وحيث تندمج العلاقات بين الافراد ومنظومة العلاقات الاجتماعية لتؤلف كلا . وتسفر هذه الصفات المميزة في الحال عن نتيجة : هي أن أشكال الحياة الاجتماعية هـذه لاتتسنى معرفتها فقط من الخارج . فلكي يدركها الباحث يجب عليه أن ينجح في اعادة انشاء التركيب الذي يميزها ، لحسابه الخاص ، اي الا يكتفي بتحليلها الى عناصر ، وانما عليه ان يتمثلها في جملتها بشكل تجربة شخصية هي تجربته .

يلاحظ ، اذا ، ان حاجة الانتروبولوجيا للتجربة الميدانية ترجع الى سبب عميق جدا ، يتعلق بطبيعة الفرع العلمي ذاتها ، وبالخاصة التي تميز موضوع هذا الفرع . فهذه التجربة ليست هدف مهنته ولا اكمال ثقافته ، ولاتدريبا تقنيا . بل تمثل لحظة حاسمة في تربيته ، يستطيع قبلها الحصول على معارف متقطعة ، لا تؤلف كلا ابدا ، وبعدهـا فقط تتماسك هذه المعارف بمجموعة عضويـة ، وتكتسب فجاة معنى لم يكن لها من قبل . وهذا الوضع يتكشف عن تماثلات كبيرة مع الوضع السائد في التحليل النفسي : فمن المسلم به عالميا ، اليوم ، أن ممارسة المهنـة التحليلية تتطلب تجربة نوعية وفريدة ، هي تجربة التحليل نفسه ؛ وهذا هو السبب في أن جميع الانظمة تفرض على المحلل المقبل أن يكون قـد خضع نفسه للتحليل قبل ذلك . بالنسبة للانتروبولوجي ، يؤلف التطبيق الميداني معادل هذه التجربة الفريدة ، وكما في حالة التحليل النفسي ، قد تنجح التجربة أو تخفق ، ولا يقدم اي فحص او مسابقة الوسيلة للبت في هذا الاتجاه او ذاك . ان حكم اعضاء متمرسين في المهنة ، ممن تشهـد اعمالهم باجتياز هذه التجربة بنجاح ، هو وحده الذي يقرر ما اذا سيكون المرشح الى المهنة الانتروبولوجية قد انجز على الطبيعة هـذا الانقلاب الداخلي الذي سيجعل منه ، حقا ، رجلا جديدا ، وزمن هذا الانجاز .

ثمة نتائج عديدة تقترن بهذه الاعتبارات .

دور متاحف الانتروبولوجيا

اولا ، ان ممارسة المهنة الانتروبولوجية ، المليئة بالاخطار ، لانطوائها على دخول جسم غريب ـ الباحث ـ في تماس مع بيئة يجعلها تكوينها الداخلي ووضعها في العالم متقلبة وهشة ، تتطلب تأهيلا تمهيديا ، وان هذا التأهيل يتعذر الحصول عليه الا على الطبيعة .

ثانيا ، ان هذا الوضع ، المتناقض نظريا ، يطابق بدقة نموذجين موجودين : نموذج التحليل النفسي ، كما رأينا ، ونموذج الدراسات الطبية ، اجمالا ، حيث يمهد نظام الطلاب الداخلي والخارجي للتدريب على تشخيص الامراض ، بممارسة التشخيص ذاته .

ثالثا ، يظهر النموذجان المشار اليهما تعذر تحقيق النجاح الا باتصال شخصي مع استاذ ؛ وهو اتصال على درجة كافية من الود وطول المدة لكي يدخل عنصر اصطناع محتوم في سير الدراسات : « المدير » بالنسبة للدراسات الطبية ، ومحلل « المراقبة » في دراسات التحليل النفسي . ويمكن تحديد عنصر الاصطناع هذا بطرق شتى يتعذر بحثها هنا ، ولكننا لانتبين كيف يمكن استبعاده في الانتروبولوجيا تماما . هنا ايضا يجب ان يضطلع احد المتقدمين بمسؤولية شخصية في اعداد الباحث الشاب . فالاتصال الوثيق بين شخص تعرض ، لحسابه ، لتحول سيكولوجي يعتبر ، في آن واحد ، وسيلة تساعد التلميذ على التوصل الى هذا التحول بسرعة اكبر ، وتساعد الاستاذ على التحقق من ذلك وزمنه .

والآن ماهي الوسائل العملية لكي نؤمن للباحث المقبل تجربة ميدانية « تحت المراقبة » ؟ هنالك على مايبدو سبل ثلاث :

التمارين التطبيقية

نفكر بالتمارين التطبيقية باشراف الاساتذة الذين يؤمنون سنوات التدريس الاخيرة ، او تحت اشراف الاساتذة المساعدين . ليس لهذا المثل سوى قيمة تقريبية . وبدون ان ننصح مؤسسات فتية ، او بلدان

لاتمتلك بنيات ملائمة بالعدول عنه ، ينبغي التشديد على طابعة الوقت. ان التمارين التطبيقية ، الملحقة بالتدريس ، تنزع دائما للظهور بمظهر سخرات او ذرائع . فثلاثة اسابيع بائسة يمضيها الطالب في قرية أو منشأة انتاجية لايمكن أن تحدث هذا الانقلاب السيكولوجي الذي يحدد المنعطف الحاسم في اعداد الانتروبولوجي ولا حتى عرض صورة هزيلة عنه للطالب . ان هذه الدورات المتسرعة مؤذية احيانا ، عندما لاتسمح الا بطرق بحث موجزة وسطحية ؛ وبذلك تنتهي في اكثر الاحيان الى نوع من **ضد التأهيل** ؛ مهما كانت الكشفية مفيدة في تربية المراهقين ، فلا يمكن خلط التأهيل المهني ، على مستوى التعليم العالي ، مع اشكال من اللعب الموجه ، ولو كانت اشكالا راقية .

الدورات الخارجية

يمكن عندئذ توقع دورات اطول في معاهد أو مؤسسات او منشآت تعمل ، بدون أن يكون لها طابع انتروبولوجي ، على مستوى هذه العلاقات القائمة بين الافراد وهذه الاوضاع الاجمالية التي تعرفنا فيها على ميدان الانتروبولوجيا المفضل : مثلا الادارات البلدية ، الخدمات الاجتماعية ، مراكز التوجيه المهني ، الخ . قد يقدم هذا الحل ، بمقارنته مع السابق مزية كبيرة هي عدم اللجوء الى التجارب المصطنعة . ويقدم بالمقابل محذور وضع الطلاب تحت رقابة ومسؤولية رؤساء اقسام خاصة للتأهيل الانتروبولوجي ، اي غير قادرين على استخلاص اهمية التجارب اليومية النظرية . اذا ، يتعلق الامر بالاحرى بحل مستقبلي ، سيأخذ قيمته فقط في اللحظة التي يلتقي فيها نسبة كبيرة من الانتروبولوجيين في منشآت او مصالح من هذا النوع ، بعد فوز الاعداد الانتروبولوجي باهمية عامة .

متاحف الانتروبولوجيا

المحنا في بداية هذه الدراسة الى دور متحف الانتروبولوجيا كامتداد ميداني . في الواقع ، ان الاحتكاك بالمواضيع ، والتواضع الذي يترسخ في ذهن عالم تنظيم المتاحف بفعل الاعمال الدقيقة التي تشكل اساس

مهنته : فك الطرود ، التنظيف ، الصيانة ، المعنى الدقيق للمحسوس الذي يطوره عمل تصنيف قطع المجموعة وتعيين هويتها وتحليلها ، الاتصال مع الوسط الاهلي ، الذي يتوطد ، بصورة غير مباشرة بواسطة ادوات تتطلب معرفتها معرفة استعمالها ، مالكة مع ذلك تركيبا وشكلا وحتى رائحة في الغالب ، يخلق ادراكها الحسي ، المتكرر آلاف المرات ، الفة لاشعورية مع نمطي حياة ونشاط بعيدين ، واخيرا ، احترام تنوع تظاهرات العبقرية الانسانية التي لايمكن الا أن تنتج حتما من هذه التجارب المستمرة بالنسبة للذوق والذكاء والمعرفة ، والتي تخضع أقل الاشياء قيمة في الظاهر عالم تنظيم المتاحف اليها ، كل ذلك يؤلف تجربة على جانب كبير من الغنى والكثافة ، قد نخطىء في اهمالها .

تفسر هذه الاعتبارات سبب الاهمية الكبيرة التي يوليها معهد الاتنولوجيا التابع الى جامعة باريس لحسن الاستقبال الذي يلقاه لدى متحف الانسان ؛ والسبب الذي جعل التقرير الامريكي يقترح ، كوضع عادي يميل تدريجيا الى التعميم في الولايات المتحدة ، أن تترافق اقسام الانتروبولوجيا ، داخل الجامعات بالذات ، بمتحف من حجم متوسط . ولكن يجب على مايبدو القيام ، في هذا الاتجاه ، بما هو اكثر من ذلك وافضل منه .

لقد تم تصور متاحف الانتروبولوجيا ، خلال زمن طويل جدا ، على صورة المتاحف الاخرى اي كمجموعة من قاعات عرض تحفظ فيها المواضيع : اشياء ، وثائق جامدة ، متحجرة وراء خزائنها الزجاجية ، مفصولة تماما عن المجتمعات التي انتجتها ، من حيث أن الصلة الوحيدة بين هذه المجتمعات وتلك الاشياء مكونة من قبل بعثات متقطعة ، مرسلة على الطبيعة لجمع مجموعات ، بمثابة شهود صامتين لبعض انماط الحياة الغريبة على الزائر والمغلقة عليه .

وعلى ذلك فان تطور الانتروبولوجيا كعلم ، وتحولات العالم العصري، تدفع الى تعديل هذا المفهوم من وجهين . فكما بينا اعلاه، ان الانتروبولوجيا تدرك تدريجيا موضوعها الحقيقي ، المكون من بعض اشكال وجود الانسان

الاجتماعي ، التي هي اسهل تعريفا واسرع عزلا في مجتمعات مختلفة جدا عن مجتمع الملاحظ ، وانما تضم المقدار نفسه من هذه الاشكال .

كلما عمقت الانتروبولوجيا تفكيرها في موضوعها ، وهذبت مناهجها تحس تدريجيا بأنها **عائدة الى الوطن** كما يقول الانجلو ساكسونيون . على الرغم من ان الانتروبولوجيا تتخذ اشكالا شديدة التنوع ، ويصعب تعيين هويتها ، قد نخطىء اذ نجد في هذه النزعة طابعا خاصا بها . ففي فرنسا والهند ، تمت دراسة المجتمعات ، الجارية بمساعدة اليونسكو ، تحت اشراف متحف الانسان في باريس ومتحف الانتروبولوجيا في كالكوتا . كما أن متحف الفنون والتقاليد الشعبية مدعم بمختبر للاتنوغرافيا الفرنسية ؛ وان متحف الانسان هو الذي يؤوي مخبر الاتنوغرافيا الاجتماعية ، المخصص ، على الرغم من اسمه ومقره ، ليس لعلم الاجتماع الميلانيزي ، او الافريقي ، بل لعلم اجتماع المنطقة الباريسية . وعليه ، لايمكن أن يتعلق الامر ، في جميع الحالات ، فقط بتجميع مواضيع ، بل بفهم الناس ايضا ؛ وهو يتعلق بوصف اشكال الوجود ، التي يشارك الملاحظ فيها مشاركة وثيقة ، وتحليلها اكثر مما يتعلق بترتيب وثائق آثار مجففة كما يفعل بعضهم في كتب الاعشاب .

وتتجلى النزعة ذاتها في الانتروبولوجيا الفيزيائية التي اصبحت لاتقنع كما في الماضي ، بجمع القياسات والقطع العظمية ، بل تدرس الظاهرات العرقية في الفرد الحي ، معتبرة الاجزاء اللينة بطريقة الهيكل العظمي ذاتها ، والنشاط الفيزيولوجي أكثر من مجرد بنية تشريحية . تهتم ، اذا بعمليات التفريق الحالية في جميع ممثلي النوع البشري ، عوضا عن الاقتصار على تجميع نتائجها المتعظمة بالمعنى الحرفي والمجازي على السواء ، لدى الانماط التي يسهل تمييزها اكثر من نمط الملاحظ .

ومن جهة أخرى ، ان انتشار الحضارة الغربية وتطور وسائل الاتصال وكثرة التنقلات التي تميز العالم العصري ، كل ذلك جعل الجنس البشري في حركة مستمرة . عمليا ، اصبح لايوجد اليوم ثقافات معزولة؛

ودراسة احداها (باستثناء حالات نادرة) أو على الاقل بعض انتاجها اصبحت لاتتطلب طواف نصف المعمورة والقيام بدور المستكشفين . ان مدينة كبيرة مثل نيويورك ، او لندن ، او باريس ، او كالكوتا ، او ملبورن، تعد بين سكانها ممثلي اكثر الثقافات تنوعا ، وان علماء اللغة يعرفون ذلك جيدا ، وهم يلاحظون بذهول ان في حوزتهم مخبرين مؤهلين بالنسبة للغات بعيدة ونادرة ومعتبرة احيانا زائلة .

كانت متاحف الانتروبولوجيا سابقا ترسل اشخاصا ــ يسافرون في اتجاه واحد ــ للبحث عن مواضيع تسافر في اتجاه معاكس . أما اليوم فالناس يسافرون في جميع الاتجاهات ، وبما أن هذه الاتصالات المتعددة تسبب مجانسة الثقافة المادية (التي تتمخض بالنسبة للمجتمعات البدائية عن انقراض في اكثر الاحيان) ، يمكن القول ان الناس ، في بعض النواحي ، يميلون الى تغيير المواضيع . وعلى متاحف الانتروبولوجيا أن تتنبه الى هذا التحول الهائل . ان مهمة هذه المتاحف المتمثلة في حفظ المواضيع قابلة للامتداد ، لا للتطور ، واقل من ذلك للتجديد . ولكن ، عندما تزداد صعوبة تجميع الاقواس والسهام والطبول والعقود والسلال وتماثيل الالهة ، تسهل بالمقابل دراسة بعض اللغات والمعتقدات والمواقف والشخصيات دراسة منهجية . فما هي جماعات آسيا الجنوبية الشرقية وافريقيا السوداء والبيضاء والشرق الاوسط الخ . ، التي ليست ممثلة في باريس باشخاص عابرين او مقيمين : اسر أو حتى جماعات صغيرة ؟

الانتروبولوجيا النظرية والانتروبولوجيا التطبيقية

هكذا ، اذا ، تفتح في متاحف الانتروبولوجيا (التي تتحول الى مخابر على نطاق كبير) (١٦) امكانات القيام ببعض الدراسات فضلا عن انها

(١٦) نلاحظ في هذا الصدد ان منشآت متحف الانسان في باريس خصص ثلثاها ، منذ ١٩٣٧ ، للاعمال المخبرية ، وثلثها لقاعات العرض . وهذا المفهوم هو الذي اتاح الاتحاد الوثيق بين الفعاليات المتحفية وفعاليات التعليم الذي يتضح من تجميع متحف الانسان ومعهد الانتروبولوجيا تحت سقف واحد .

مدعوة للقيام ببعض المهام الجديدة ذات القيمة العملية .ذلك ان في حوزة ممثلي الثقافات المحيطية هؤلاء، غير المندمجين او المندمجين على نحو ردي‌ء، اشياء كثيرة يقدمونها للاتنوغرافي : اللغة ، التقاليد الشفهية ، المعتقدات، مفهوم العالم ، مواقف أمام الكائنات والاشياء . ولكنهم في اكثر الاحيان في صراع مع مشاكل حقيقية ومقلقة : عزلة ، اغتراب ، بطالة ، عدم فهم البيئة التي يندمجون فيها موقتا او دائما ، ضدمشيئتهم احيانا ، أو على الاقل في جهل ماينتظرهم . فمن يكون افضل تأهيلا من الاتنولوجي لمساعدتهم في هذه المصاعب وذلك لسببين يكتمل فيهما تركيب وجهات النظر المعروضة سابقا ؟ اولا ، لان الاتنوغرافي يعرف الوسط الذي يأتون منه ، فلقد درس على الطبيعة لغتهم وثقافتهم وهو يتعاطف معهم ، ثم لان منهج الانتروبولوجيا الخاص يتحد بهذا « الاقصاء » الذي يميز الاتصال بين ممثلي ثقافات مختلفة جدا . **الانتروبولوجي هو فلكي العلوم الاجتماعية:** فهو مكلف باكتشاف معنى هيئات مختلفة جدا بحجومها وبعدها ، عن الهيئات التي تجاور الملاحظ مباشرة . ليس من سبب ، اذا ، لتحديد تدخل الانتروبولوجيا في تحليل هذه المسافات الخارجية وتقليصها ؛ ويمكن أن يدعى كذلك لتقديم اسهامه (الى جانب الاختصاصيين في فروع علمية أخرى) في دراسة الظاهرات الداخلية ، في مجتمعه الخاص هذه المرة ، وانما تلك التي تتجلى متسمة بطابع « الاقصاء » ذاته : اما لانها تهم قسما من الجماعة فقط وليس جميع اعضائها ، واما لانها ، باعتبارها تفدم طابعا اجماليا ، تغرز جذورها في قرارة الحياة اللاشعورية . من ذلك الدعارة وجنوح الاحداث في الحالة الاولى ، ومقاومة التغيرات الغذائية او الوقائية في الحالة الثانية .

لو تم الاعتراف على هذه الصورة بمكان الانتروبولوجيا في العلوم الاجتماعية ، ولو توصلت وظيفتها العملية الى التحرر ، بطريقة اكمل مما هو شانها اليوم ، لراينا المسائل الاساسية سائرة في طريق الحل :

١) من ناحية عملية ، قد تؤمن وظيفة اجتماعية تباشر اليوم على نحو ناقص جدا : يكفي التفكير ، بهذا الصدد ، في المسائل المطروحة بالهجرة

البورتوريكية الى نيويورك او الهجرة الافريقية الشمالية الى باريس ، التي لاتشكل موضوع اية سياسة اجمالية ، والتي تحال بلا جدوى من ادارة الى اخرى غير مؤهلة في الغالب .

٢) قد تنفتح منافذ امام المهنة الانتروبولوجية . لم ندرس بعد هذه المسألة التي يكمن حلها حتما في الشروح السابقة . ولاعطائها جوابا ملائما لايكفي التذكير بهذه البداهات المتمثلة في أنه يجب على كل شخص مدعو للعيش في تماس مع مجتمع شديد الاختلاف عن مجتمعه ـ اداري ، عسكري ، مبشر ، دبلوماسي ، الخ . ـ أن يحصل على تأهيل انتروبولوجي ان لم يكن عاما دائما ، فمتخصصا على الاقل . كما ينبغي العلم بأن بعض الوظائف الاساسية للمجتمعات العصرية ، المتعلقة بهذه الحركية المتزايدة لسكان العالم ، مهملة في الوقت الحاضر او مباشرة بشكل رديء ، وانه ينتج عن ذلك صعوبات تتخذ في بعض الاحيان طابعا حادا ، وتولد عدم الفهم والاراء المسبقة ؛ وان الانتروبولوجيا هي اليوم فرع « الاقصاء » الاجتماعي الوحيد ، وانها تملك التصرف بجهاز هائل نظري وعملي يسمح لها باعداد بعض المتهنين ؛ وانها مهياة ، على الاخص ، وجاهزة تماما للتدخل في المهام التي تفرض نفسها على اهتمام البشر [١٧] .

---

(١٧) كثيرا ماتعرضت مثل هذه الدراسات للنقد ، لانها تجازف بان تجعل من الانتروبولوجيا مساعدا للنظام الاجتماعي . وحتى لو كانت هذه المخاطرة موجودة فهي تبدو لي افضل من الامتناع ، لان مشاركة الانتروبولوجيا تسمح على الاقل بمعرفة الوقائع ، وان الحقيقة تملك قوة خاصة بها . وانا لا اود أن يساء الظن في الصفحات السابقة : فانا شخصيا لا أميل قطعا الى الانتروبولوجيا التطبيقية واشك في اهميتها العلمية . غير ان الذين ينتقدونها في مبدئها ، اذكرهم بأن جزءا من الكتاب الاول من **راس المال** كتب على ضوء تقارير مفتشي المصانع الانجليزية ، الذين يكرمهم ماركس في مقدمته تكريما شديدا : « كنا سنصاب بالذعر من الظروف القائمة لدينا ، لو الفت حكوماتنا وبرلماناتنا ، كما في انجلترا لجان دراسات دورية عن الوضع الاقتصادي وكانت هذه اللجان مزودة بصلاحيات تامة في بحثها عن الحقيقة ، ولو نجحنا في العثور لهذه الوظيفة على اشخاص يماثلون في خبراتهم وتجردهم وصلابتهم ونزاهتهم مفتشي مصانع بريطانيا العظمى ومخبريها عن الصحة العامة ومزوديها بالمعلومات عن استغلال النساء والاطفال ،

٣) واخيرا ، على صعيد اضيق ، هو صعيد هذه الدراسة ، نرى كيف ان تطور متاحف الانتروبولوجيا الى مختبرات مخصصة لدراسة الظاهرات الاجتماعيةغير القابلةللتبسيط، او، على طريقة علماءالرياضيات، الاشكال « الحدية » للعلاقات الاجتماعية ، سيقدم اكثر الحلول ملاءمة لمسألة اعداد الانتروبولوجيين المهني . فعسى ان تسمح المخابر الجديدة باتمام سنوات الدراسة الاخيرة باتباع نظام خارجي وداخلي حقيقي باشراف اساتذة هم في الوقت نفسه رؤساء اقسام ، كما هو الشأن في دراسات الطب . ولعل جانب الدراسات المزدوج ، النظري والعملي ، يجد تبريره واساسه في ارتقاء المهنة الى رسالات جديدة . لان الانتروبولوجيا ، للاسف ، تطالب عبثا بعرفان يوازي استقصاءاتها النظرية ، اذا لم تجتهد ايضا ، في عالمنا المريض والقلق ، في البرهان على **ماتصلح له** .

وشروط السكن والغذاء ، الخ . كان بيرسيه يغطي نفسه بغيمة لمطاردة الغول ، اما نحن فنغرق بكاملنا ، حتى آذاننا وعيوننا في الغيمة » (مصدر مذكور ، ص ١٩) .

يلاحظ أن ماركس لم يكن يفكر في ان ياخذ على هؤلاء الانتروبولوجيين التطبيقيين في ذلك العصر ، كونهم خدم النظام القائم ، بيد انهم كانوا كذلك ، ولكن ما اهمية ذلك ازاء الوقائع التي اسهموا بها ؟ (ملاحظة ١٩٥٧) .

المراجـع

ADAM, L. :

1931 — Das Problem der Asiatisch-Altamerihanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Geschichte Asiens, vol. 5.

1936 — Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels, Man, vol. 36, N° 3.

1939 — Compte-rendu de C. Hentze, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, Man, vol.39,N° 60

ALBISETTI. Padre C. :

1948 — Estudos complementares sôbre os Bororos orientais, Contribuções missionarias, publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (Rio de Janeiro), N° 2 - 3.

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D :

1952 — On Growth and Form, Cambridge, Mass, n. éd., 2 vol.

AUGER, P. :

1952 — L'Homme microscopique, Paris.

BALANDIER, G. :

1956 — Grandeur et servitude de l'ethnologie, Cahiers du Sud, 43e année, N° 337.

BALDUS, H. :

1944-1946 — Os Tapirapé, Revista do Arquivo Municipal, São Paulo.

BASTIDE, R. :

1956 — Lévi-Strauss ou l'ethnographe « à la recherche du temps perdu », Présence africaine, avril-mai.

BATESON, G. :

1936 — Naven, Cambridge.

BENEDICT, P. K. :

1942 — Tibetan and Chinese Kinship Terms, Harvard Journ. of Asiatic Studies, 6.

1943 — Studies in Thai Kinship Terminology, Journ. Amer. Oriental Soc., 63.

BENEDICT, R. :

1934 — a) Patterns of Culture, Cambridge, Mass.

1934 — b) Zuni Mythology, Columbia Univ. Contrib. to Anthropology, N° 21, New York, 2 vol.

1943 — Franz Boas as an Ethnologist, in : Franz Boas, 1858-1942, Mem. of the Anthropol. Amer. Assoc., N° 61.

BENVENISTE, E. :

1939 — Nature du Signe linguistique, Acta Linguistica,I, 1.

BERNDT, R. M. :

1951 — Kunapipi, Melbourne.

1955 — « Murngin » (Wulamba) Social Organization, Amer. Anthrop., n. s., vol. 57.

BERNOT, L. et BLANCARD, R. :

1953 — Nouville, un Village Français, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 57, Paris.

BIDNEY, D. :

1950 — Review of L. A. White, The Science of Culture, American Anthropol., n. s., vol. 52, 4, part. I.

1953 — Theoretical Anthropology, New York, Columbia U. P.

BOAS, F. :

1895 — The Social Oranization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Washington.

1898 — Introduction to : Teit, J., Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc., vol. 6.

1911 — Ed., Handbook of American Indian Languages, Bureau of American Ethnology, Bull. 40 (1908), part. 1.

1920 — The Methods of Ethnology, Amer. Anthropol., n. s., vol. 22.

1924 — Evolution or Diffusion ? Amer. Anthropol., n. s., vol. 26.

1927 — Primitive Art, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, série B, vol. 8, Oslo.

1930 — a) The Religion of the Kwakiutl Indians, Columbia Univ. Contrib. to Anthropol., no. 10, New York, 2 vol.

1930 — b) Some Problems of Methodology in The Social Sciences, in : The New Social Science, Chicago.

1936 — History and Science in Anthropology : a Reply, Amer. Anthropol., n. s., vol. 38.

1940 — The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), in : Race, Language and Culture, New York.

BOHR, N. :

1939 — Natural Philosophy and Human Culture, Nature, vol. 143.

BONAPARTE, M. :

1945 — Notes on the Analyitcal Discovery of a Primal Scene, in : The Psychoanalytical Study of the Child, vol. 1, New York.

BRAND, C. S. :

1948 — On Joking Relationships, American Anthropologist, n. s., vol. 50.

BRICE PARAIN :

1956 — Les Sorciers, le Monde nouveau, mai.

BRUNSCHVICG, L. :

1927 — Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale, 2 vol., Paris.

BUNZEL, R. L. :

1930 — Introductino to Zuni Ceremonialism, Bureau of Amer. Ethnology, 47th Annual Report, Washington.

CANNON, W. B. :

1942 — « Voodoo » Death, Amer. Anthropol., n. s., vol.44.

COLBACCHINI, Padre A. A. :

1925 — I Bororos Orientali, Turin.

1942 — (COLBACCHINI. P. A. A. et ALBISETTI, P. C.) Os Bororos orientais, São Paulo.

COOK, W. A. :

1908 — The Bororo Indians matto Grosso, Smithsonian Miscellaneous Coll., vol 50, Washington.

COOPER, J. M. :

1940 — The South American Marginal Cultures, Proc. of the 8th Amer. Scientific Congress, Washington.

CREEL, H. G. :

1935 — On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period. Monumenta Serica, vol. 1, fasc. 1.

1936 — Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition Revue des Arts asiatiques, 10.

CUSHING, F. H. :

1883 — Zuni Fetiches, Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report, Washington (1880 - 1881).

1896 — Outlines of Zuni Creation Myths, Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report.

1920 — Zuni Breadstuffs, Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heyes Foundation, 8.

DAHLBERG, G. :

1948 — Mathematical Methods for Population Genetics, London - New York.

DAVIS, K. :

1935 — (DAVIS, K. and WARNER, W. L.) Structural Analysis of Kinship, Amer. Anthropol., n. s., vol.37

1941 — Intermarriage in Caste Societies, Amer. Anthropol,. n. s., vol. 43 .

1947 — The Development of the City in Society; Irst Conference on Long Term Social Trends, Social Science Research Council.

DELCOURT, M. :

1944 — Œdipe ou la Légende du Conquérant, Liège.

DOBRIZHOFFER, M. :

1822 — An Account of the Abipones, Transl, from the Latin, 3 vol., Lodon.

DORSEY, G. A. :

1906 — The Pawnee : Mythology, p. 1, Washington.

DUMEZIL, G. :

1948 — Loki, Paris.

1949 — L'Héritage indo-européen à Rome, Paris.

DURKHEIM, E. :

1901 — 1902 — (E. DURKHEIM et M. MAUSS), De quelques Formes primitives de classification, Année sociologique, 6.

1912 — Les Formes élémentaires de la Vie religieuse. Paris.

EGGAN, F. :

1937 — a) Historical Changes in the Choctaw Kinship System, American Anthropologist, n. s., vol. 39.

1937 — b) ed., Social Anthropology of North American Tribes, Chicago.

1950 — Social Organization of the Western Pueblos , Chicago.

ELWIN, N. :

1947 — The Muria and their Ghotul, Oxford.

ENGELS, F. :

1954 — L'Origine de la famille, de la porpriété privée et de l'état, trad. Stern, Paris éditions Sociales.

EVANS-PRITCHARD, E. E. :

1939 — Nuer Time Reckoning, Africa, 12.

1940 — a) The Nuer, Oxford.

1940 — b) (M. FORTES and E. EVANS-PRITCHARD) African Political Systems, Oxford.

1951 — Social Anthropology, Glencœ, III.

FARNSWORTH, W. O. :

1913 — Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste, New York.

FEBVRE, L. :

1946 — Le Problème de l'Incroyance au XVI[e] siècle, 2e éd., Paris.

FIELD, H. :

1942 — (FIELD, H. and PROSTOV, E.) Results of Soviet Investigation in Siberia, Amer. Anthropol., n. s., vol. 44.

FIRTH, R. :

1936 — We, The Tikopia, London - New York.

1946 — Malay Fishermen, London.

1951 — Elements of Social Organization, London.

FLETCHER, A. C. :

1904 — The Hako : A Pawnee Ceremony, Bureau of Amer, Ethnology, 22nd Annual Report, Washington (1900 - 1901).

FORD, C. S. :

1951 — (FORD, C. S. and BEACH, F. A.) Patterns of Sexual Behavior, New York.

FORD, J. A. :

1955 — The Puzzle of Poverty Point, Natural History, vol. 64, n° 9.

FORDE, D. :

1941 — Marriage and the Family among the Yako, Monographs in Social Anthropology, n° 5, London.

1950 — a) Double-Descent among the Yako, in 1950 b).

1950 — b) (RADCLIFFE-BROWN, A. R. and FORDE, D.) ed. of African Systems of Kinship and Marriage, Oxford.

FORTES, M. :

1940 — cf. EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940 b).

1949 — Ed., Social Structure, Studies presented to A. R. Radcliffe Brown, Oxford.

FORTUNE, R. F. :

1932 — The Sorcerers of Dobu, New York.

1939 — Arapesh Warfare, Amer. Anthropol., n. s., vol. 41.

FRIC, V. :

1906 — (FRIC, V. and RADIN, P.) Contributions to the Study of the Bororo Indians, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 36.

GAUTIER, L. :

1890 — La Chevalerie, Paris.

GEISE, N. J. C. :

1952 — Badujs en Moslims, Leiden.

GIFFORD, E. W. :

1916 — Miwok Moieties, Univ. of Calif. Public. in Amer. Archaeol and Ethnol., vol. 12, n° 4.

1929 — Tonga Society, B. P. Bishop Museum Bull., 61.

GOLDSTEIN, K. :

1951 — La Structure de l'organisme, Paris. (Der Aufbau des Organismus, traduction française.).

GOUGH, E. K. :

1955 — Female Initiation Rites on the Malabar Coast, Journ. of the Roy. Anthropol. Inst., vol. 85.

GRANAI, G. :

— Cf. HAUDRICOURT.

GRIAULE, M. :

1938 — Masques Dogons, Trav. et Mém. Institut d'ethnologie, 33.

1947 — Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, Psyché, vol. 2.

GUMMERE, F. B. :

1901 — The Sister's Son, in : An English Miscellany Presented to Dr Furnivall, London.

GURVITCH, G. :

1955 — a) Déterminismes sociaux et Liberté humaine, P. U. F., Paris.

1955 — b) Le Concept de structure sociale, Cahiers internationaux de Sociologie, vol. 19, n. 2e année.

HALLE, M. :

— Cf. JAKOBSON.

HALPERN, A. M. :

1942 — Yuma Kinship Terms, Amer. Anthropol., n. s., vol. 44.

HARTLAND, S. :

1917 — Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, Mem Amer Anthropol. Assoc., vol. 4.

HAUDRICOURT, A. G. :

1955 — (HAUDRICOURT, A. G. et GRANAI, G.) Linguistique et Sociologie, Cahiers internationaux de Sociologie, vol. 19, cahier double, n. s., 2ᵉ année.

HAUSER, H. :

1903 — L'Enseignement des sciences sociales Paris.

HENRY, J. :

1940 — Compte rendu de: Nimendajù,The Apinayé, Amer-Anthropol., n. s., vol. 42.

HENTZE, C. :

1936 — Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique, Antwerp.

1937 — Frühchinesische Bronzen, Antwerp.

HERSKOVITS, M. J. :

1940 — The Economic Life of Primitive People, New York.

HOCART, A. M. :

1915 — Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, Amer. Anthrop., n, s., vol. 17.

1923 — The Uterine Nephew, Man, vol. 23, n° 4.

1925 — The Cousin in Vedic Ritual, Indian Antiquary, vol. 54.

1938 — Les Castes, Paris.

1952 — a) The Northern States of Fiji, Occasional Publ. n° 11, Royal Anthropol. Institute, London.

1952 — b) Ihe Life-Giving Myth, London.

1954 — Sosial Origins, London.

HOLM, S. :

1951 — Studies towards a Theory of Sociological Transformations, Studia Norvegica, n° 7. Oslo.

HOLMER, N. M. :

1947 — (HOLMER, N. M. and WASSEN, H.) Mu-Igala

or the Way of Muu, a Medecine Song from the Cuna of Panama, Götebork.

HOMANS, G. C. :

1955 — (HOMANS, G. C. and SCHNEIDER, D. M.) Marriage,Authority and Final Causes, a Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage, Glencœ, Illinois.

HOWARD, G. C. :

1904 — A History of Matrimonial Institutions, 3 vol.. Chicago.

HUNTER-WILSON, M. :

1951 — Witch Beliefs and Social Structure, American Journal of Sociology, 56, 4.

JAKOBSON, R. :

1929 — Remarques sur l'évolution phonologique du russe, Travaux du Cercle linguistique de Prague, vol. 2.

1931 — Prinzipien der historischen Phonologie, Travaux du Cercle linguistique de Prague, vol. 4.

1938 — Observations sur le classement phonologique des consonnes, Proc. of the Third Intern. Congress of Phonetic Sciences, Gand.

1941 — Kindersprache, Aphasie une Allgemeine Lautgesetze, Uppsala.

1948 — The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations, Actes du 6e Congrès international des linguistes, Paris.

1949 — Cf. REICHARD, G. A.

1956 — (JAKOBSON, R. and HALLE, M.) Fundamentals of Language. 'S-Gravenhage.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE :

1952 — Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage, Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden, n° 10.

JOSSELIN DE JONG, P. E. DE :

1951 — Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia, Leiden.

KARLGREN, B. :

1937 — New Studies on Chinese Bronzes, The Museum of Far Eastern Antiquities, Bull. 9, Stockholm.

1941 — Huai and Han, The Museum of Far Eastern Antiquities, Bull, 13, Stokholm.

KELEMEN, P. :

1943 — Medieval American Art, 2 vol New York.

KOVALEVSKI, M. :

1893 — La Famille matriarcale au Caucase, l'Anthropologie, vol. 4.

KRIS, E. :

1947 — The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation, in : Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen, Cornell Univ. Press.

KROEBER, A. L. :

1909 — Classificatory Systems of Relationship,Journ, Roy, Anthrop. Inst. vol. 39.

1920 — Review of Lowie, Primitive Society, American Anthrop., n. s., vol. 22.

1925 — Handbook of the Indians of California, Bureau of American Ethnology, Bull. 78, Washington.

1935 — History and Science in Anthropology, Amer. Anthropol., n. s., vol. 37.

1938 — Basic and Secondary Patterns of Social Structure, Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 68.

1940 — (KROEBER, A. L. and RICHARDSON, J.) Three Centuries of Women's Dress Fashions : A Quant-

itative, Analysis, Anthropological Records, 5, 2, Berkeley.

1941 — Salt Dogs. Tobacco, Anthropological Records, vol. 6, Berkeley.

1942 — The Societies of Primitive Man, Biological Symposia, 8, Lancaster, Pa.

1943 — Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology, The Scientific Monthly vol. 56.

1948 — Anthropology, n. éd., New York.

KROEF, J. VAN DER :

1954 — Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, American Anthropologist, n. s., vol. 56.

LA VEGA, Garcilasso DE :

1987 — Histoire des Incas, 2 vol., Trad. Franç., Paris.

LAWRENCE, W. E. :

1949 — Cf. MURDOCK, 1949 b).

LEACH, E. R.

1945 — Jinghpaw Kinship Termionlogy, Journal of the Royal Anthropol. Institute, vol. 75.

1951 — The Structural Implications of Matrilateral Cross Marriage, Journ. of the Royal Anthropological Institute, vol. 81.

LEE, D. D. :

1941 — Some Indian Texts Dealing with the Supernatural, The Review of Religion, May.

LEFORT, C. :

1951 — L'échange et la lutte des hommes, les Temps moderns, février.

1952 — Sociétés sans histoire et histoiricité, Cahiers internationaux de Sociologie, vol. 12, 7e année.

LEIRIS, M. :

1948 — Biflures, la Règle du Jeu, I, Paris.

1955 — Fourbis, la Règle du Jeu, 11, Paris.

LEROI-GOURHAN, A. :

1935 — L'Art animalier dans les bronzes chinois, Revue des Arts asiatiques, Paris.

LESTRANGE, M. DE :

1951 — Pour une Méthode socio-démographique, Journal de la Société des africanistes, t. 21.

Lévi-Strauss, C. :

1936 — Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, Journal de la Société des américanistes, n. s., 28.

1942 — Indian Cosmetics, VVV, n° 1, New York.

1943 — The Art of the Northwest Coast, Gazette des Beaux-Arts, New York.

1944 — a) Reciprocity and Hierarchy, Amer. Anthropol., n. s., vol. 46.

1944 — b) The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikuara, Transactions of the New York Academy of Sciences, 2, 7, n° 1.

1945 — a) On Dual Organization in South America, America Indigena, 4, n° 1, Mexico.

1945 — b) L'Analyse structurale en linguistque et en anthropologie, Word, vol. 1, n° 2.

1947 — a) French Sociology, in : Twentieth Century Sociology, ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore, New York, 1945. Traduction française : la Sociologie au XX• siècle, 2 vol., P U. F., Paris, 1947.

1947 — b) Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara, Actes du 28• Congrès international des américanistes, Paris.

1948 — La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Société des américanistes, Paris.

1949 — a) Histoire et ethnologie, Revue de Métaphysique et de Morale, 54, n°s 3-4 (cf. chapitre 1 de ce volume).

1949 — b) Les Structures élémentaires de la parenté, P. U. F., Paris.

1950 — Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in : MAUSS, M., Sociologie et Anthropologie, loc. cit.

1951 — Language and the Analysis of Social Laws, American Anthropologist, n. s., vol. 53. n° 2 (cf. trad. franç. de cet article, chapitre III de ce volume).

1952 — a) Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, in : Proceedings of the 29th Congress of Americanists, New York (cf. chapitre VII de de ce volume).

1952 — b) Race et histoire, Unesco. Paris.

1955 — a) Tristes Tropiques, Plon, Paris.

1955 — b) Les Mathématiques de l'Homme, in : Bulletin international des Sciences sociales, vol. 6, n° 4 (reproduit par Esprit, 24e année, n° 10, 1956).

1956 — The Family, in : H. L. Shapiro, ed. Man, Culture and Society, Oxford Univ. Press.

1957 — Le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'orgasation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, in : le Symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale Roma, vol. 14, Roma, 1957.

1958 — On Four Winnebago Myths, in : Festschrift for Paul Radin's Seventy-fifth birthday (en préparation).

LEWIN, K. :

1935 — A Dynamic Theory of Personality, New York.

LING SHUN-SHENG :

1956 — Human Figures with Protruding Tongue found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found in Other Pacific Areas, Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica. Nankang, Taipei, Taiwan.

LINTON, R. :

1936 — The Study of Man, New York.

LIVI, L. :

1940 — 1941 — Trattato di Demografia, Padua.

1949 — Considérations théoriques et pratiques sur le Concept de « Minimum de population », Population, 4, Paris.

LOWIE, R. H. :

1913 — Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, Museum of Natural History, Anthropological Papers , vol. 11.

1915 — Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship, American Anthropologist, n. s., vol. 17.

1916 — Plains Indian Age-Societies : Historical and Comparative Summary, American Museum of Natural History, Anthropol. Pap., vol. 11.

1919 — The Matrilineal Complex, University of California Public. in American Archaeology and Ethnology,16.

1920 — Primitive Society, New York.

1927 — The Origin of the State, New York.

1929 — a) Notes on Hopi Clans, American Nuseum of Natural History, Anthropol. Papers, vol. 30.

1929 — b) Hopi Kinship, Amer. Mus. of Nat. History, Pap., vol. 30.

1929 — c) Art. Relationship Terms, in : Encyclopœdia Britannica, 14th ed.

1935 — The Crow Indians, New York.

1937 — The History of Ethnological Theory, New York.

1940 — Amercan Culture History, Amer. Anthropol., n. s., vol. 42.

1941 — A Note on the Northern Gé of Brazil, Amer. Anthropol., n. s., vol. 43.

1942 — A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on « Social Structure » American Anthropologist, n. s., vol. 44, 3.

1948 — a) Sosial Organization, New York.

1948 — b) Some Aspects of Political Organization among American Aborigenes, Huxley Memorial Lecture.

MALINOWSKI, B. :

1922 — Argonauts of the Western Pacific, London.

1927 — Sex and Repression in Savage Society, London - New York.

1929 — The Sexual Lift of Savages in Noth-Westren Melanesia, 2 vol. London - New York.

1943 — Préface:H.Ian Hogbin,Law and Order in Polynesia London.

1935 — a) Coral Gardens and their Magic, 2 vol., London.

1935 — b) Art. Culture, in : The Encylopœdia of the Social Sciences, New York.

1937 — Culture as a Determinant of Behavior, in : Factors Determining Human Behavior, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.

1939 — The Present State of Studies in Culture Contact, Africa, vol. 12

MARTIUS, C. F. P. VON :

1867 — Beiträge zur Ethnolographie und Sprachenkunde Amerikas zuma Brasiliens, Leipzig.

MARX, K. :

1899 — Critique de l'économie politique' trad. L. Rémy, Paris.

1948 — Pages choisies pour une éthique socialiste, Textes réunis, traduits et annotés..., par Maximilien Rubel, Paris.

1949 — Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, éditions, sociales, Paris.

1950 — 1954 — Le Capital, trad. Roy, éditions sociales, 5 vol., Paris.

1953 — Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie, Dietz Verlag, Berlin.

MASON, D. I. :

1952 — Synesthesia and Sound Spectra, Word, vol. 8, n° 1, New York.

MASPERO, H. :

1927 — La Chine antique, Paris.

MAUSS, M. :

1901 — 1902 — Cf. DURKHEIM.

1904 — 1905 — Essai sur les Variations saisonnières dans les sociétés eskimo, Année sociologique, Paris.

1924 — Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange, Année sociol., n. s.

1924 — 1925 — Division et proportion des divisions de la sociologie, Année sociologique, n. s.

1947 — Manuel d'ethnographie, Paris.

1950 — Sosiologie et anthropologie, Paris.

MCCARTHY, D. :

1938 — Australian Aboriginal Decorative Art. Sydney.

MEAD, M. :

1935 — Sex and Temperament in Three Primitive Societies, New York.

1937 — ed., Competition and Cooperation among Primitive Peoples, London - New York.

1949 — Character Formation and Diachronic Theory, in : Social Structure, ed. by M. Fortes, Oxford.

MERLEAU-PONTY, M. :

1955 — Les Aventures de la dialectique, Paris.

Métraux, A. :

1946 — Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco, Mem. of the Amer. Folklore Society, vol. 40, Philadelphia.

1947 — Social Organization of the Kaingang and Aweikoma, American Anthropologist, n. s., vol. 49.

MORGAN, L. H. :

1871 — Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.

MORGENSTERN, O. :

1944 — Cf. VON NEUMAN.

MORLEY, A. :

1956 — Doctors Save Man « Sung to Death », Sunday Times, London, april 22nd, p. 11.

MUROCK, G. P. :

1949 — a) Social Structure, New York.

1949 — b) (LAWRENCE, W. E. and MURDOCK, G. P.) Murngin Social organization, American Anthropologist, n. s., vol. 51, 1.

1957 — World Ethnographic Sample, Amer. Anthrop., n. s., vol. 59.

MURIE, J. R. :

1916 — Pawnee Societies, Amer Museum of Nat. Hist., Anthrop. Pap., vol. 11.

NADEL, S. F. :

1946 — Shamanism in the Nuba Mountains, journal of the Royal Anthrop. Institute, vol. 76.

1947 — The Nuba, Oxford.

1952 — Witchraft in Four African Societies : An Essay in Comparison, American Anthropologist, n. s., vol. 54, n° 1.

NEUMANN. J. VON :

1944 — (NEUMANN, J. VON and MORGENSTERN, O.) Theory of Games and Economic Behavior, Princeton.

NIMUENDAJU, C. :

1927 — (NIMUENDAJU, C. and LOWIE, R. H.) The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil, American Anthrop., n. s., vol. 29.

1939 — The Apinayé ,The Catholic Univ. of America, Anthropol. Series, n° 8, Washington.

1942 — The Serenté, Public of the F. W. Hodge Anniversary Publ. Fund, vol 4, Los Angeles .

1946 — The Eastern Timbira, Univ. of California Public. in American Archaelo. and Ethnol., vol. 41, Berkeley.

NORDENSKIöLD, E. :

1938 — An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians ed. by H. Wassen, Comparative Ethnographical Studies, 10, Göteborg.

OLIVER, D. L. :

1955 — A Solomon Island Society : Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville, Cambridge, Mass.

OPLER, M. E. :

1937 — Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, American Anthroplogist, n. s., vol. 39.

1947 — Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives, American Anthropologist, n. s., vol. 40.

PAGET, sir R. A. :

1935 — The Origin of Language...,Journ, of World History, 1, 2, Unesco, Paris.

PARSONS, E. C. :

1923 — The Origin Myth of Zuni, Journ. of American Folklore, vol. 36.

POTTIER, E. :

— Histoire d'une Bête, in : Recueil E. Pottier, Biblioth. des écoles d'Athènes et de Rome, fasc. 142.

POUILLON, J. :

1956 — L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, les Temps modernes, 12e année, n° 126, juillet.

QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE :

1935 — A noçâo de arcaismo em etnologia e a oranizaçâo social dos Xerenté, Revista de Antropologia, vol. 1, n° 2, Sâo Paoulo.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. :

1924 — The Mother's Brother in South Africa, South Africa Journal of Science, 21.

1926 — Father, Mother and Child, Man, vol. 26, n° 103.

1931 — The Social Organization of Australian Tribes, Oceania, 1.

1935 — Kinship Terminology in California, American Anthropologist, n. s., vol. 37.

1940 — a) On Joking Relationship Africa, 13.

1940 — b) On Social Structure, Journal of the Royal Anthrop. Institute, vol. 70.

1941 — The Study of Kinship Systems, Journal of the Royal Anthrop. Institute, vol. 71.

1945 — Religion and Society, Henry Myers Lecture.

1949 — a) A Further Note on Joking Relationships, Africa, 19.

1949 — b) White's View of a Science of Culture, American Anthroplogist, n. s., vol. 51, n° 3.

1950 — (A. R. RADCLIFFE-BROWN and D. FORDE) ed. of African Systems of Kinship and Marriage,

1951 — Murngin Social Organization, Amer. Anthrop., n. s., vol. 53, 1.

1952 — a) Social Anthropology, Past and Present, Man, vol. 52, n° 14.

1952 — b) Structure and Function in Primitive Society, Glencoe, Ill.

RADIN, P. :

906 — Cf. FRIC, V.

1923 — The Winnebago Tribe, Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report (1915 - 1916) Washington.

1945 — The Road of Life and Death, New York.

1949 — The Culture of the Winnebago : as Described by Themselves, Special Publ. of the Bollingen Foundation, n° 1.

RAPOPORT, A. :

1949 — Outline of Probability Approach to Animal Societies, Bull. of Mathematical Biophysics, 11.

REICHARD, G. A. :

1933 — Melanesian Design. A Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving, Columbia Univ. Contrib. to Anthropol., n° 18, 2 vol.

1949 — (REICHARD, G. A., JAKOBSON, R. and WERTE, E.) Language and Synesthesia, Word, vol. 5,n° 2.

1950 — Navaho Religion, A Study in Symbolism, 2 vol., New York.

REVEL, J. F. :

1957 — Pourquoi des philosophes ? Paris.

RICHARDS, A. I. :

1932 — Hunger and Work in a Savage Tribe, London.

1936 — A Dietary Study in North-Easern Rhodesia, Africa, 9.

1939 — Land, Labor and Diet in Northern Rhodesia, Oxford.

RIVERS, W. H. R. :

1907 — The Marriage of Cousins in India, Journ. Roy. Asiatic Soc. July.

1914 — The History of Melanesian Society, 2 vol., London.

1924 — Sosial Organization, London.

RODINSON, M. :

1955 — a) Racisme et civilisation, la Nouvelle Critique, n° 66, juin.

1955 — b) Ethnographie et relativisme, la Nouvelle Critique, n° 69. novembre.

ROES, A. :

1936 — -1937 — Tierwirbel, Ipek.

ROSE, H. J. :

1911 — On the Alleged Evidence for Mother-Rigth in Early Greece, Folklore, 22.

ROUT, E. A. :

1926 — Maori Symbolism, London.

RUBEL, M. :

1948 — Cf. MARX, K., Pages choisies, etc.

1957 — Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle,Paris.

SAPIR, E. :

1949 — Selected writings of — in Language, Culture and Personality, ed. by D. Mandelbaum, Univ. of California, Berkeley.

SARTRE, J. P. :

1952 — Les communistes et la paix (11),les Temps modernes, 8e année, nos 84—85.

SAUSSURE, F. DE :

1916 — Cours de linguistique générale, Paris.

SCHNEIDER, D. M. :

1955 — Cf. HOMANS.

SCHRADER, O. :

1890 — Prehistoric Antiquities of the Aryan People, trad. F. B. Jevons, London.

SECHEHAYE, M. A. :

1947 — La Réalisation symbolique, suppl. n° 12, Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée, Berne.

SELIGMAN, C. G. :

1910 — The Melanesians of British New Guinea, London.

SHANNON, C. :

1950 — (SHANNON, C. and WEAVER, W.) The Mathematical Theory of Communication, Urbana.

SIMIAND, E. :

1903 — Méthode historique et Sicence sociale, Revue de synthése.

SOUSTELLE. J. :

1940 — La Pensée cosmologique des anciens Mexicains, Paris.

SPECK, F. G. :

1915 — Family Hunting Territories and Social Life Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley, Canada Department of Mines, Geological Survey, Mem.70.

SPIER, L. :

1921 — The Sun-Dance of the Plains Indians, American Mus. of Natural History, Anthropol. Pap., vol. 16.

SPOEHR, A. :

1924 — Kinship System of the Seminole, Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. 33, n° 2.

1947 — Changing Kinship Systems, id., vol. 33, n° 4.

1950 — Observations on the Study of Kinship, American Anthropologist, n. s., vol. 25, n° 1.

STANNER, W.E. R. :

1936 — 1937 — Murinbata Kinship and Totemism, Oceania, vol. 7.

STEINEN, K. VON DEN :

1897 — Unter den Naturvölkern Zentral-Brasileiens, 2e éd., Berlin (Trad. portugaise, Sâo paulo, 1940).

STEVENSON, M. C. :

1905 — The Zuni Indians, Bureau of American Ethnology, 23rd Annual Report, Washington.

STEWARD, J. H. :

1938 — Basin-Plateau Aboriginal Sociopol itical Groups, Bureau of American Ethnology, Smithsonian, Bull. 120 — .

STEWART, J. Q. :

1947 — Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population, The Geographical Review, vol. 37, n° 3.

SUTTER, J. :

1951 — (SUTTER, J. et TABAH, L.) les Notions d'Isolat et de Population minimum, Population. 6, 3, Paris.

SWANTON, J. R. :

1908 — Sosial Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indian, Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report, Washington.

1909 — Tlingit Myths and Texts, Bureau of American Ethnology, Bull. 59.

TABAH, L. :

1951 — Cf. SUTTER, J.

TEISSIER, G. :

1936 — La Description mathématique des faits biologiques, Revue de Métaphysique et de Morale, janvier.

THOMPSON, L. :

1950 — Culture in Crisis, a Study of the Hopi Indians, New York.

THOMSON, D. F. :

1935 — The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland, American Anthropologist, n. s., vol. 37.

TROUBETZKOY, N. :

1933 — La Phonologie actuelle, in : Psychologie du langage, Paris.

1949 — Principes de phonlogie, trad, française, Paris

TYLOR, E. B. :

1965 — Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation, London.

1871 — Primitive Culture, 2 vol., London.

VOTH, H. R. :

1903 — The Oraibi Summer Snake Ceremony, Field Columbian Museum Pulb. n°83, Anthropological Series, vol. 3, n° 4, Chicago.

WAGLEY, C. :

1940 — The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians, Transactions of the New York Academy of Sciences, 3, n° 1.

1948 — (WAGLEY, C. and GALVAO, E.) The Tapirapé, in : Steward, ed. Handbook of South-American Indian, vol. 3, Bureau of American Ethnology, Bull. n° 143, Washington.

WARNER, W. L. :

1930 — 1931 — Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kniship System, American Athnopologist, n. s., vol. 32 et 33.

1937 — a) The Family and Principles of Kinship Structure in Australia, American Sociological Review, vol.2.

1937 — b) A Black Civilisation, New York.

WASSEN, H. :

1947 — Cf. HOLMER, N. M.

WATERBURY, F. :

1942 — Early Chinese Symbols and Literature : Vestiges and Speculations, New York.

WHITE, L. A. :

1943 — Energy and the Evolution of Culture, American Anthropologist, n. s., vol. 45.

1945 — History, Evolutionism and Functionalism... Southwestern Journal of Anthropology, vol. 1.

1947 — Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture, Southwestern Journal of Anthropology, vol. 3.

1949 — The Science of Culture, New York.

WHORF, B. L. :

1952 — Collected Papers on Metalinguistics, Washington D. C., Dept. of State, Foreign Service Institute.

1956 — Language, Thought. and Reality, ed. John B. Carroll, New York.

WIENER, N. :

1948 — Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and The Machine, Paris, Cambridge, New York.

1950 — The Human Use of Human Beings, Boston.

WILLIAMS, F. E. :

1932 — Sex Affiliation and its Implications, Journ. of the Royal Anthropological Institute, vol. 62.

1940—1941 — et 1941—1942— Natives of Lake Kutubu, Papua, Oceania, vol. 11 et vol. 12.

1941 — Group Sentiment and Primitive Justice, American Anthropologist, n. s., vol. 43.

WITTFOGEL, K. A. :

1943 — (WITTFOGEL, K. A. and GLDFRANK, E. S.) Some Aspects of Pueblo Mythology ans Society, Journal of American Folklore, vol. 56.

1932 — La deidad primitiva de los Nasca, Revista del
YACOVLEFF :
Museo Nacional, 11, 2.

YETTS, W. P. :
1929 — The George EumorphopoulosCollection Catalogue, 3 vol.
1939 — The Cull Chinese Bronzes, London.
1942 — An-Yang : A Retrospect, China Society Occasional Papers, n. s., n° 2, London.

YNGVE, V. H. :
1955 — a) Syntax and the Problem of Multiple Meaning, in : W. N. Locke and A. D. Booth ed., Machine Translation of Languages, New York.
1955 — b) Sentence for Sentence Translation, Mechanical Translation, Cambridge, Mass., vol. 2, n. 2.
s. d. — The Translation of Language by Machine, Informations Theory (Third London Symposium).

ZIPF, G. K. :
1949 — Human Behavior and the Principle of Least Effort, Cambridge Mass.

الموضوع		الصفحة
مقدمة		٧
	الانتربولوجيا البنيوية	١١
الفصل الأول	التاريخ والاتنولوجيا	١٣
	اللغة والقرابة	٤٧
الفصل الثاني	التحليــل البنيــوي في علم اللغــة وفي الانتروبولوجيــا	٤٩
الفصل الثالث	اللغة والمجتمع	٧٥
الفصل الرابع	علم اللغة والانتروبولوجيا	٨٩
الفصل الخامس	ملحق بالفصلين الثالث والرابع	١٠٥
	التنظيم الاجتماعي	١٢٣
الفصل السادس	مفهوم القديم في الاتنولوجيا	١٢٥
الفصل السابع	البنيات الاجتماعية في البرازيل الاوسط والشرقــي	١٤٧
الفصل الثامن	هل التنظيمات الثنائية موجودة	١٦١
	السحر والدين	١٩٧
الفصل التاسع	الساحر وسحره	١٩٩
الفصل العاشر	النجوع الرمزي	٢٢١
الفصل الحادي عشر	بنية الاســطورة	٢٤٣

الموضوع	الصفحة

٣٠٠٠ـ ١١ ـ ١٩٧٧


الانثروبولوجيا
البنيوية

كلود ليفي - ستروس

ترجمة : د. مصطفى صالح

الأنثروبولوجيا البنيوية

توزيع دار الحوار

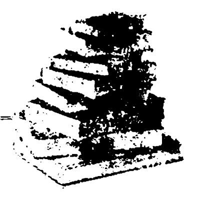
كلود ليفي – ستروس

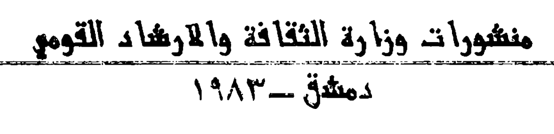
الانتروبولوجيا البنيوية

الجزء الثاني

ترجمة:
د. مصطفى صالح

مراجعة:
وجيه أسعد





منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي

دمشق – ١٩٨٣

عنوان الكتاب بالفرنسية :

CLAUDE LEVIE - STRAUSS

de l'Aeadémie française

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE DEUX

PLON, 1973

إلى أعضاء

مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية

نظرات مستقبلية

الفصل الأول

مجال الانتروبولوجيا(١)

سيدي المدير .

أيها الزملاء الاعزاء ،

سيداتي ، سادتي ،

قبل عام ونيف ، في عام ١٩٥٨ ، انما أراد معهد فرنسا أن يخلق في أحضانه كرسياً للانتروبولوجيا الاجتماعية . إن هذا العلم من الانتباه الشديد الى أشكال الفكر التي نسميها خرافية عندما نعثر عليها بيننا ، بحيث لابد من أن يكون مباحاً لي أن أوجه تحية استهلالية إلى الخرافة : ألا تقوم خاصة الاساطير ، التي تشغل محلاً كبيراً في أبحاثنا ، على التذكير بماض زائل وتطبيقه بوصفه شبكة على بعد الحاضر ، لنكتشف فيه معنى حيث يتطابق الوجهان — التاريخي والبنيوي — اللذان يواجه بهما الانسان واقعه الخاص ؟ إذاً ، فليسمح لي أيضاً ، في هذه الحالة التي تجتمع فيها ، برأيي ، جميع خصائص الاسطورة . بالاقتداء بها في محاولة لكشف معنى الشرف وعبرته ، هذا الشرف الذي أُوليته

(١) درس افتتاح كرسي الأنتروبولوجيا الإجتماعية ، ألقي في معهد فرنسا يوم الثلاثاء الواقع في ٥ كانون الثاني ١٩٦٠ . وقد نشر أولا ، برعاية معهد فرنسا ، في مجموعة دروسه الإفتتاحية ، تحت رقم ٣١ .

في أحداث ماضية يؤكد تأريخ مداولتكم فيها ، أيها الزملاء الاعزاء — بعودة الرقم (٨) الغريبة ، الموضح من قبلُ بعلم حساب فيثاغور ، وجدول الاجسام الكيميائية الدوري ، وقانون تناظر قناديل البحر — أن إحداث كرسي الانترولوبوجيا الاجتماعية المقترحة في عام ١٩٥٨ ، يبعث تقليداً لعلّي فقدت القدرة على الهرب منه حتّى لو كنت أرغب في ذلك .

كان السير جيمس جورج فرازر قد القى في جامعة ليفربول ، قبل خمسين سنة من قراركم البدئي ، درس افتتاح الكرسي الاول في العالم ، الذي سمي باسم الانتروبولوجيا الاجتماعية . وقبل خمسين سنة من ذلك التأريخ — أي قبل قرن من الآن — كان قد ولد ، في عام ١٩٥٨ ، رجلان — فرانز بواز واميل دوركهايم — ستقول الاجيال القادمة إنهما ، إن لم يكونا مؤسسي الانتروبولوجيا الاجتماعية كما نعرفها في أيامنا هذه ، على الاقل رئيسا الصناع الذين أشادوها ، الاول في أمريكا والثاني في فرنسا .

كان يجدر ذكر هذه الذكريات السنوية الثلاث وهذه الاسماء الثلاثة هنا . فاسم فرازر واسم بواز يتيحان الفرصة لي لادلي بشهادتي ، ولو بايجاز ، حول كل ماتدين به الانتروبولوجيا الاجتماعية للفكر الانجلو — امريكي ، وما أدين به شخصياً لهذا الفكر ، نظراً لانني تصورت أعمالي الاولى واعددتها باتصال وثيق معه . ولكن ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة في أن يشغل دوركهايم مكاناً أكبر في هذا الدرس : فهو يجسد قوام مساهمة فرنسا في الانتروبولوجيا الاجتماعية ، مع أن ذكراه المئوية ، التي احتُفل بها احتفالاً مهيباً في بلدان أجنبية كثيرة ،

لم يفطن لها تقريباً أحد لدينا ولم تتميز أيضاً بأي احتفال رسمي (٢) .

كيف نشرح هذا الظلم بحقه ، الذي يُعتبر أيضاً ظلماً لنا ، إن لم يكن نتيجة صغرى لهذا العناد الذي يدفعنا إلى نسيان تاريخنا الخاص ، وحتّى إلى النظر إليه « برعب » — حسب كلمة شارل ريموزا — هذا الشعور الذي يعرّض الانتروبولوجيا الاجتماعية اليوم إلى أن تفقد دوركهايم مثلما فقدت قبله غوبينو وديمونييه ؟

ومع ذلك ، أيها الزملاء الاعزاء ، فإن بعض الذين منكم تربطني بهم ذكريات بعيدة ، لن يكذبوني إذا ذكّرت بأن أصدقاءنا البرازيليين كانوا ، نحو عام ١٩٣٥ ، عندما يريدون شرح الاسباب التي كانت تدفعهم إلى اختيار بعثات فرنسية لانشاء جامعاتهم الاولى ، يذكرون دائماً اسمين . أولاً اسم باستور ، ثم اسم دوركهايم .

ولكننا إذ نخص دوركهايم بهذه الملاحظات ، نمتثل لواجب آخر . فربما لم يكن أحد ليتأثر ، أكثر من مارسيل موس ، بتحية تُوجه إليه في الوقت الذي توجه فيه إلى المعلم الذي كان تلميذه وأصبح خليفته .

لقد شغل مارسيل موس في معهد فرنسا ، من ١٩٣١ إلى ١٩٤٢ ، كرسياً مخصصاً لدراسة المجتمع ، وكان مرور القس موريس هاليفاكس في هذه المؤسسة قصيراً جداً بحيث يمكن دون مجانبة الحقيقة ، على مايبدو ، أن نعتبر أنكم ، باحداث كرسي للانتروبولوجيا الاجتماعية ، انما أردتم احياء كرسي موس . وحتّى لانتعلق بهذا التخيل ، فان الذي يتحدث إليكم يدين ، على أية حال ، لفكر موس بأمور كثيرة .

---

(٢) جرى احتفال في السوربون في ٣٠ كانون الثاني ١٩٦٠ .

كان كرسي موس يسمى « علم الاجتماع » ، لأن موس ، الذي عمل كثيراً إلى جانب بول ريفيه ليجعل من الأتنولوجيا علماً معترفاً به ، لم يكن قد نجح في ذلك نجاحاً تاماً نحو العام ١٩٣٠ . ومع ذلك ، فلكي نؤكد الصلة بين دروسنا ، يكفي التذكير بأن الاتنولوجيا كانت تشغل في دروس موس مكاناً متزايداً دائماً ؛ وأنه كان ، منذ ١٩٢٤ ، يؤكد أن « مكان علم الاجتماع » هو « في الانتروبولوجيا ؛ » وأن موس كان في عام ١٩٣٨ ، إذا لم نكن مخطئين ، أول من أدخل كلمتي « الانتروبولوجيا الاجتماعية » في الترمينولوجيا الفرنسية . وربما لم يكن ليعدل عنهما اليوم .

* * *

لم يشعر موس قط ، حتى في أجرأ محاولاته ، أنه كان يبتعد عن خط دوركهايم . ولعلنا ندرك ، اليوم ، على نحو أفضل منه ، كيف أحسن تبسيط مذهب سلفه العظيم وتلطيفه ، دون أن يسيء إلى أمانة تأيدت مراراً عديدة . وهذا المذهب مافتيء يدهشنا بابعاده الجليلة ، وبنيته المنطقية القوية والمنظورات التي يفتحها على آفاق مايزال الكثير منها يتطلب الارتياد . وكانت مهمة موس انهاء البناء الضخم الذي برز من الارض عند عبور الصانع ، وتنظيم هذا البناء . فقد كان ينبغي طرد بعض الاشباح الغيبية ، التي كانت لاتزال تجر سلاسلها فيه ، ووضعه نهائياً في مأمن من رياح الجدل الباردة . ورعد الاقيسة المنطقية ، وبروق المفارقات . . . ولكنّ موس جنّب مدرسة دوركهايم أخطاراً أخرى .

كان دوركهايم على الارجح الاول الذي أدخل في علوم الانسان

شرط النوعية الذي سمح بتجديد استفاد منه معظم العلوم . — ولا سيما علم اللغة — في بداية القرن العشرين .

ففيما يخص أي صورة من صور الفكر والنشاط البشريين ، يتعذر أن نطرح أسئلة تتعلق بالطبيعة أو الاصل قبل تحديد هوية الظاهرات وتحليلها ، وقبل الكشف ، عن مدى كفاية العلاقات التي تربط فيما بينها لشرحها . كما يستحيل النقاش حول موضوع من الموضوعات وحول اعادة انشاء التاريخ الذي أنجبه ، بدون معرفة **ماهيته** ؛ وبعبارة أخرى ، بدون استيفاء قائمة تحديداته الداخلية .

غير أننا عندما نقرأ ثانية **قواعد المنهج السوسيولوجي** ، فليس بوسعنا أن نمتنع عن التفكير بأن دوركهايم طبق هذه المبادىء بشيء من التحيّز . فقد استند إليها ليؤلف الاجتماعي في مقولة مستقلة ، ولكن دون الانتباه إلى أن هذه المقولة الجديدة كانت تشتمل بدورها على جميع ضروب النوعيات المطابقة لمختلف الاوجه التي ندركه من خلالها . وقبل الجزم بأن المنطق واللغة والحقوق والفن والدين هي انعكاسات الاجتماعي . ألم يكن من الاجدر انتظار أن تعمّق بعض العلوم الخاصة ، فيما يتعلق بكل من هذه المدونات ، صيغة تنظيمها ووظيفتها الفرقية ، متيحة بذلك فهم طبيعة العلاقات القائمة بينها ؟

يبدو لنا أن مفهوم الكلية في نظرية « الواقعة الاجتماعية الكلية » (التي حصلت بعد ذلك على شهرة كبيرة وأسيء فهمها جداً) . هو ، مع المجازفة بأن نُتهم بالتناقض . أقل أهمية من الطريقة الفريدة التي يتصوره موس بها . مورّقة ومؤلفة من عدد كبير من المستويات المتميزة والمتلاصقة . فكلية الاجتماعي تتجلى في التجربة . بدلاً من ظهورها

بمثابة مسلمة : مرحلة ممتازة يمكن ادراكها على مستوى الملاحظة ، في مناسبات محددة تماماً ، عندما « تتحرك كلية المجتمع ومؤسساته » . على أن هذه الكلية لاتزيل الطابع النوعي للظاهرات ، التي تبقى « في آن واحد قانونية واقتصادية ودينية ، بل وجمالية ومورفولوجية » ، كما يقول موس في كتابه **محاولة في الهبة** ؛ بحيث تكمن (الكلية) في شبكة العلاقات الوظيفية القائمة بين جميع هذه المستويات .

هذا الموقف الاختباري الذي اتخذه موس يدل على تغلبه سريعاً على شعور النفور من الاستقصاءات الاتنوغرافية ، الذي كان دوركهايم قد بدأ يحس به . كان موس يقول : « إن المهم انما هو ميلانيزي هذه الجزيرة أو تلك . . . » . وفي مقابل المنظّر ، ينبغي أن تكون الكلمة الاخيرة للملاحظ ، وللمواطن الاصلي في مقابل الملاحظ . وأخيراً ، وراء تفسيرات المواطن الاصلي المعقلنة — والذي كثيراً مايجعل من نفسه ملاحظاً وحتى منظراً لمجتمعه الخاص — يُبحث — عن « المقولات اللاشعورية » التي كان موس قد كتب في مؤلفاته الاولى أنها حاسمة « في السحر ، كما في الدين ، وكما في علم اللغة » . وعليه ، فقد راح هذا التحليل في العمق يتيح لموس ، بدون أن يناقض دوركهايم (إذ كان ذلك على صعيد آخر) ، تجديد جسور ، قطعت أحياناً بغير حذر ، مع علوم الانسان الاخرى : مع التاريخ . نظراً لان الاتنوغرافي يضرب خيمته في الخاص ؛ وكذلك مع علم الاحياء وعلم النفس منذ الاقرار بأن الظاهرات الاجتماعية هي « اجتماعية أولاً ، ولكنها ، في الوقت نفسه ، فيزيولوجية ونفسية معاً » . وتكفي متابعة التحليل إلى درجة كافية للوصول إلى مستوى « يختلط فيه الجسم والروح والمجتمع » كما يقول موس أيضاً .

علم الاجتماع المتجسد على هذه الصورة ينظر إلى أناس كما يصفهم المسافرون والاتنوغرافيون الذين شاركوهم حياتهم مشاركة عابرة أو دائمة . فيعرضهم مندمجين في صيرورتهم التاريخية الخاصة ومقيمين في حيّز جغرافي مشخص . ويقوم « مبدأه وغايته . . . على فهم الزمرة الاجتماعية بأسرها وسلوكها بأكمله » ، على حد قول موس .

وإذا كان اللاتجسد أحد الاخطار التي كانت تترصد علم اجتماع دوركهايم ، فإن موس حماه بنجاح مماثل من خطر آخر هو الآلية . فكثيراً ماكان يظهر علم الاجتماع ، منذ دوركهايم — وحتى لدى عدد مس الناس الذين كانوا يحسبون أنفسهم متحررين من سيطرته المذهبية — على أنه حصيلة غارة تمت بسرعة على حساب التاريخ وعلم النفس وعلم اللغة والعلوم الاقتصادية والحقوق والاتنوغرافيا . ثم كان علم الاجتماع يكتفي باضافة حصيلته إلى ثمرات هذا السلب : فأياً كانت المسألة المطروحة عليه ، كان من المؤكد أنها ستلقى حلاً « سوسيولوجيا » جاهز الصنع .

ونحن مدينون بتجاوز ذلك ، إلى حد كبير ، إلى موس ، الذي يجب أن يُقرن اسم مالينوسكي باسمه . فقد أظهرا في وقت واحد — يساعد أحدهما الآخر دون ريب — ، موس بمثابة منظر ومالينوسكي بمثابة مجرب ، مايمكن أن تكون إقامة البرهان في العلوم الاتنولوجية . وقد أدركا بوضوح قبل غيرهما عدم كفاية التحليل والتشريح . فالوقائع الاجتماعية لاترتد إلى أجزاء متناثرة ، بل عاشها بشر ، وهذا الوعي الذاتي هو أحد صور واقعها ، شأنه في ذلك شأن خصائصها الموضوعية .

وفيما كان مالينوسكي يشيّد اسهام الاتنوغرافيا العنيد في حياة الاهالي* وفكرهم، كان موس يؤكد أن الجوهري هو « حركة الكل، والمظهر الحي، واللحظة العابرة التي يحس فيها المجتمع ويحس فيها الناس احساساً عاطفياً بأنفسهم وأوضاعهم ازاء الغير » . هذا التأليف الاختباري والذاتي يقدم الضمانة الوحيدة على أن التحليل السابق الذي شمل المقولات اللاشعورية ذاتها . لم يفوّت شيئاً .

وستبقى التجربة ، دون ريب ، وهمية إلى حد كبير : فلن نعرف أبداً ماإذا كان الآخر ، الذي لايمكن مع ذلك أن نمتزج به ، يصنع ، بدءاً من عناصر وجوده الاجتماعي ، تأليفاً يطابق التأليف الذي نعدّه مطابقة دقيقة . ولكن لايلزم المضي إلى هذا الحد ؛ يجب فقط – ولأجل ذلك يكفي الشعور الداخلي – أن يتعاق التأليف ، حتى لو كان تقريباً ، بالتجربة البشرية . وعلينا أن نتأكد من ذلك نظراً لأننا ندرس بشراً : وهذا مايسعنا القيام به لأننا بشر . طريقة موس في طرح المسألة وحلّها ، في كتابه **محاولة في الهبة** ، تؤدي إلى الاطلاع ، في ملتقى ذاتيتين ، على نمط الحقيقة ، النمط الاكثر قرباً ، الذي تستطيع علوم الانسان أن تطمح إليه عندما تواجه كمال موضوعها .

يجب ألاّ ننخدع بذلك : فهذا الذي يبدو جديداً كل الجدة ، كان ماثلاً كله لدى دوركهايم بصورة ضمنية . لقد أُخذ عليه غالباً أنه صاغ ، في القسم الثاني من كتابه **الأشكال الأولية** ، نظرية عن الدين على قدر كبير من الاتساع والشمول بحيث بدت أنها جعلت تحليل الاديان الاسترالية الدقيق ، الذي كان قد سبق هذه النظرية ومهّد لها ، يظهر بمظهر عديم الفائدة .

والمسألة هي أن نعرف ما إذا كان دوركهايم الانسان يستطيع

(*) الأهالي : les indigènes

الوصول إلى هذه النظرية ، لو لم يحاول مسبقاً أن ينضّد ، فوق التصورات الدينية المستمدة من مجتمعه الخاص ، تصورات أشخاص كان يؤكد وضوحهم التاريخي والجغرافي أنهم كانوا « آخرين » تماماً ، لاشركاء أو تابعين موثوقين . وهذا هو نهج الاتنوغرافي عندما يستطلع حالة الاشخاص المعنيين على الطبيعة ، لأنه — مهما توخّى الدقة والموضوعية — ليس هو ولا الآخر اللذين يعثر عليهما في خاتمة استقصائه. يستطيع في الاكثر أن يطمح ، بمطابقة نفسه هو على الآخر ، إلى استخلاص ما كان موس يسميه واقعات ذات عمل عام ، أثبت أنها أكثر اتصافاً بالكلية والواقعية .

كان موس ، باكمال قصد دوركهايم على هذه الصورة ، يحرر الانتروبولوجيا من التقابل الزائف ، الذي أشاعه مفكرون مثل ديلتي وشبنغلر ، بين الشرح في العلوم الفيزيائية والشرح في العلوم الانسانية . فالبحث عن الاسباب يفضي إلى تمثل تجربة ما ، ولكنها تجربة خارجية وداخلية في آن واحد . والقاعدة الشهيرة القائمة على « النظر إلى الواقعات الاجتماعية على أنها أشياء » تقابل النهج الاول ، وحسْبُ النهج الثاني أن يتحقق من صحته . والآن نتبين أصالة الانتروبولوجيا الاجتماعية : فهي تقوم على أن تكتشف لنفسها — بدلاً من مقابلة الشرح السببي بالفهم — موضوعاً يتصف في آن واحد بأنه بعيد جداً من الناحية الموضوعية ومشخص جداً من الناحية الذاتية ويمكن أن يستند شرحه السببي إلى هذا الفهم الذي ليس في نظرنا سوى صورة مكملة من صور البرهان . إن مفهوماً مثل مفهوم الاندماج العاطفي يوحي لنا بحذر كبير ، نظراً لانطوائه على لاعقلانية وصوفية مضافتين . فعندما نعبّر عن ضرورة برهان مكمّل ، نتخيل الانتروبولوجي ، بالاحرى ، على

غرار المهندس ، الذي يتصور آلة ويصنعها بسلسلة من العمليات العقلانية : ولا بدّ مع ذلك من أن تعمل ، فاليقين المنطقي لايكفي ، إن امكان تطبيق تجربة الآخر الداخلية على الذات ليس سوى وسيلة من الوسائل المتاحة للحصول على هذا الرضى الاختباري الاخير الذي تحس العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية بالحاجة إليه أيضاً : وربما كان ضمانة أكثر برهاناً .

*　　　*　　　*

ماهي ، اذاً ، الانتروبوجيا الاجتماعية ؟

لم يكن أحد ، على مايبدو لي ، أقرب إلى تعريفها – وإن كان ذلك باسلوب غير مباشر – من فرديناند دو سوسور ، عندما احتفظ ، وهو يعرض علم اللغة على أنه جزء من علم يتطلب النشوء أيضاً ، لهذا العلم باسم علم العلامات ، وعزا إليه موضوع دراسة هو حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية . ومن جهة أخرى ، أفلم يكن يستبق موافقتنا عندما قارن ، في هذه المناسبة ، اللغة بـ « الكتابة ، وأبجدية الصم والبكم ، والطقوس الرمزية وأصول اللياقة ، والاشارات العسكرية ، الخ . » ؟ لن يجادل أحد في أن مجال الانتروبولوجيا الخاص يحوي على الاقل عدداً من هذه المنظومات ، منظومات العلامات ، ويضاف إليها كثير غيرها ، مثل اللغة الاسطورية والعلامات الشفهية والحركية التي تتألف منها مجموعة الطقوس ، وقواعد الزواج ومنظومات القرابة والقوانين العرفية وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية .

نحن نتصور الانتروبولوجيا إذاً أنها الشاغل الحسن النية لهذا المجال من علم العلامات الذي لم يطالب به علم اللغة من قبل على أنه مجاله الخاص.

ونحن بانتظار أن تتكوّن ، فيما يخص بعض قطاعات هذا المجال على الاقل ، علوم خاصة داخل الانتروبولوجيا .

يجب ، مع ذلك ، توضيح هذا التعريف بطريقتين .

أولاً ، نبادر إلى الاعتراف بأن عدداً من الواقعات المذكورة يدخل كذلك في مجال بعض العلوم الخاصة : كالعلوم الاقتصادية والحقوق والعلوم السياسية . غير أن هذه العلوم تبحث بصورة خاصة أقرب الواقعات الينا ، أي تلك التي تبدو في نظرنا ذات فائدة ممتازة . ولنقل إن الانتروبولوجيا الاجتماعية تدرك هذه الواقعات في أبعد مظاهرها أو من زاوية تعبيرها الاعم . على أنها من وجهة النظر الاخيرة هذه ، لاتستطيع القيام بشيء مفيد ، مالم تتعاون مع العلوم الاجتماعية الخاصة تعاوناً وثيقاً . ولكن هذه العلوم لايمكن أن تطمح إلى العمومية إن لم يكن بفضل مؤازرة الانتروبولوجي ، القادر وحده على تزويدها بالاحصاءات والجداول التي يسعى لجعلها كاملة .

والصعوبة الثانية أشد خطورة لانه يمكن التساؤل مااذا كانت جميع الظاهرات التي تهتم بها الانتروبولوجيا تتسم جيداً بسمة العلامات . وهذا واضح وضوحاً كافياً بشأن المشكلات التي ندرسها في أغلب الاحيان . فعندما نتأمل احدى منظومات المعتقدات ـ كالطوطمية ـ أو أحد أشكال التنظيم الاجتماعي ـ كالعشائر الاحادية النسب ، والزواج الثنائي الجانب ـ نتساءل : « ماالذي يعنيه كل ذلك ؟ » ولكي نجيب على السؤال نحاول أن نترجم إلى لغتنا قواعد محددة في الاصل بلغة مختلفة .

ولكن ، هل هذا هو شأن جوانب الواقع الاجتماعي الاخرى ، مثل مجموعة الادوات ، والتقنيات ، وأسلوبي الانتاج والاستهلاك ؟ ربما يبدو أننا هنا أمام أشياء محسوسة ، لاأمام علامات ـ من حيث أن

العلامة ، حسب التعريف الشهير لبيرس ، هي مايقوم مقام شيء ما بالنسبة لشخص ما » . مااللذي تنوب عنه ، إذاً ، بلطة حجرية ، وبالنسبة لمن ؟

إن الاعتراض لعلى شيء من القيمة . وهو يشرح نفور بعضهم من أن يقبل في مجال الانتروبولوجيا الاجتماعية ظاهرات تنتمي إلى علوم أخرى كالجغرافيا والتكنولوجيا. إن مصطلح الانتروبولوجيا الثقافية مناسب إذاً ، لتمييز هذا القسم من دراساتنا والتشديد على أصالته .

ومع ذلك ، نحن نعلم – والفضل في توضيح ذلك يعود لموس بالاتفاق مع مالينوسكي – أن هذه المجالات ، ولا سيما في المجتمعات التي نهتم بها وفي غيرها أيضاً ، تظهر بمظهر مشبع بالدلالة . ومن هذا الجانب فهي تعنينا إلى درجة كبيرة .

وأخيراً ، إن القصد الشامل الذي يوجّه أبحاثنا يحوّل موضوعها تحويلاً كبيراً . فبعض التقنيات التي ننظر اليهاعلىانفراد قد تبدوعلى أنها معطى خام ، أو إرث تاريخي أو نتيجة تسوية بين حاجات الانسان وضغوط البيئة . ولكنها عندما تأخذ مكانها في هذا الجرد العام للمجتمعات الذي تسعى الانتروبولوجيا إلى وضعه ، تظهر بمظهر جديد ، نظراً لاننا نتخيلها على أنها معادل ولعدد الاختيارات التي يبدو أن كل مجتمع يقوم بها (لغة ملائمة يجب أن تجرّد من صفاتها الذاتية) بين ممكنات ستوضع قائمة بها . وبهذا المعنى ندرك أن بلطة حجرية معينة يمكن أن تكون علامة : فهي في قرينة محددة ، تحل ، في نظر ملاحظ قادر على أن يفهم استعمالها ، محل أداة مختلفة يستخدمها مجتمع آخر للغايات نفسها .

ومنذ ذلك الحين ، حتى أبسط التقنيات القائمة في مجتمع بدائي ما

تكتسي طابع منظومة يمكن تحليلها بعبارات منظومة أعم . وطريقة الاحتفاظ ببعض عناصر هذه المنظومة واستبعاد بعضها الآخر ، تسمح بتصور المنظومة المحلية على أنها مجموعة اختيارات ذات دلالة ، تنسجم مع اختيارات أخرى أو تتنافر معها ، وكل مجتمع ، أو كل عهد من عهود تطوره ، وجد نفسه مدفوعاً للقيام بها .

*

إن الانتروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تطرح طبيعة موضوعها الرمزية ، لاتنوي إذاً أن تنفصل عن الوقائع . فكيف تفعل ذلك ، مادام الفن ، حيث كل شيء عبارة عن علامة ، يستعمل وسائط مادية ؟ لاتتسنى دراسة آلهة ونحن نجهل صورها ، ولا طقوس بدون تحليل الاشياء والمواد التي يصنعها المقدّس أو يستعملها ؛ ولا قواعد اجتماعية بمعزل عن الاشياء التي تطابقها . فلا تنحصر الانتروبولوجيا الاجتماعية في قسم من مجال الاتنولوجيا ؛ ولا تفصل بين ثقافة مادية وثقافة روحية . وهي في المنظور الخاص بها -- والذي سيترتب علينا تحديده -- توجه اليهما الاهتمام ذاته . يتواصل الناس برموز وعلامات ؛ وفي الانتروبولوجيا ، التي هي حديث الانسان مع الانسان ، كل شيء رمز وعلامة ، أو يطرح نفسه على أنه وسيط بين ذاتين .

بهذا الاعتبار ازاء الموضوعات والتقنيات ، وباليقين كذلك بأن العمل ينصب على الدلالات ، فان مفهومنا للانتروبولوجيا الاجتماعية يبعدنا بصورة محسوسة عن راد كليف -- براون الذي بذل جهوداً كبيرة -- حتى وفاته في عام ١٩٥٥ -- لكي يضفي الاستقلال على أبحاثنا .

الانتروبولوجيا الاجتماعية ، بحسب آراء المعلم الانجليزي الواضحة تماماً على نحو مدهش ، ، علم استقرائي يلاحظ ـ شأنه في ذلك شأن العلوم الاخرى ـ واقعات ويضع فرضيات ، ويُخضع هذه الفرضيات لمراقبة التجربة بهدف اكتشاف القوانين العامة ، قوانين الطبيعة والمجتمع . فهي ، إذاً ، تفترق عن الاتنولوجيا التي تحاول اعادة انشاء ماضي المجتمعات البدائية ، ولكن باستخدام وسائل وطرق عارضة جداً بحيث لاتستطيع تقديم أية معرفة للانتروبولوجيا الاجتماعية .

كان هذا التصور ، عند صياغته نحو عام ١٩٢٠ ـ يوحي من تفريق دوركهايم بين circumfusa و praeterita ـ يعبر عن رد فعل ملائم ضد أخطاء المدرسة الانتشارية . ولكن « التاريخ التخميني » ـ كما كان يقول راد كليف ـ براون ، وليس بدون استخفاف ـ حسّن مناهجه منذ ذلك الحين وهذّبها ، ولا سيما بفضل التنقيبات الطبقاتية ، وادخال الاحصاء في علم الآثار ، وتحليل غبار الطلع واستعمال الفحم ١٤ ، وكذلك بفضل التعاون المتزايد بين الاتنولوجيين وعلماء الاجتماع ، من جهة ، وعلماء الآثار ومؤرخي ماقبل التاريخ ، من جهة أخرى . وعلى ذلك يمكن التساؤل عما إذا كان حذر راد كليف ـ براون من الصياغات التاريخية الجديدة لايطابق مرحلة من مراحل التطور العلمي سرعان ماتمّ تجاوزها .

وعلى عكس ذلك ، فان عدداً منا يحافظون ، بصدد مستقبل الانتروبولوجيا الاجتماعية ، على آراء أكثر تواضعاً من تلك التي شجعتها طموحات راد كليف ـ براون الكبيرة . فأولئك يتصورون الانتروبولوجيا ، ليس على غرار العلوم الاستقرائية حسبما كان الناس يتصورونها في القرن التاسع عشر ، بل بالاحرى على نحو علم تصنيف ،

هدفه تعيين الانواع وفهرستها ، وتحليل أجزائها التي تتألف منها ، والبرهان على الارتباطات بينها . وما لم يتم انجاز هذا العمل التمهيدي — الذي لايسعنا أن نخفي أنه ماكاد يكون مطروقاً — فان المنهج المقارن الذي نادى به راد كليف — براون يتعرض في الواقع إلى خطر أن يراوح في مكانه : فاما أن المعطيات التي ننوي مقارنتها متجاوزة جداً ، جغرافيا أو تاريخياً ، بحيث لن نكون متأكدين أبداً من أننا أمام ظاهرات متميزة ؛ وإما أنها شديدة التنافر . وتصبح المقارنة غير مشروعة لانها تقارب بين أشياء تتعذر مقارنتها .

كان من المسلم به ، حتى هذه السنوات الاخيرة ، أن المؤسسات الارستقراطية في بولينيزيا كانت واقعات دخلت حديثاً ، وما يكاد تاريخها يرقى إلى عدة قرون ، وتدين بوجودها إلى زمر صغيرة من الغزاة القادمين من مكان آخر ، وإذا بقياس النشاط الاشعاعي المتخلف عن بقايا عضوية من مصدر ميلانيزي وبولينيزي يكشف أن الفارق بين تاريخي احتلال المنطقتين أصغر مما كان مفروضاً ، الامر الذي يوجب أن تتغير التصورات في الوقت نفسه حول طبيعة النظام الاقطاعي ووحدته ؛ لاننا لانستبعد ، منذ أبحاث غيار الجيدة ، أن يكون النظام الاقطاعي سابقاً على وصول الغزاة ، على الاقل في هذا الجزء من العالم ، كما لانستبعد إمكان نشأة بعض أشكال الاقطاعية في مجتمعات بسيطة مؤلفة من بستانيين .

إن اكتشاف فن إيفيه في افريقيا ، الذي يضاهي في دقته وبراعته فن النهضة الاوروبية ، ولكنه على الارجح أسبق منه بثلاثة قرون أو أربعة ، والذي يتأخر بدوره في افريقيا نفسها عن فن الحضارة المسماة حضارة نوك ، يؤثر في الفكرة التي يمكن أن نكوّنها عن الفنون الحديثة

والثقافات المطابقة ، في افريقيا السوداء ، التي يستهوينا حالياً أن نرى فيها نسخاً فقيرة تظهر بمظهر بسيط ، نسخاً من أشكال فن وحضارات رفيعة .

لعل الايجاز في « ماقبل تاريخ » العالم القديم والاطالة في « ماقبل تاريخ » العالم الجديد — الذي يسمح الفحم ١٤ ببحثه — يقودان إلى القول إن الحضارات التي تطورت على جانبي المحيط الهادي كانت أيضاً أكثر تماثلاً مما يبدو ، وإلى فهمها على نحو مختلف في حال النظر إلى كل منها على حده .

ينبغي الاهتمام بواقعات من هذا النوع قبل التصدي لاي تصنيف أو مقارنة ذلك أننا إذا تعجلنا في افتراض تجانس المجال الاجتماعي وعللنا النفس بالوهم القائم على امكان مقارنته مباشرة بجميع جوانبه وجميع مستوياته ، نفسح المجال لاغفال الاساسي . وسننسى أن الاحداثيات المطلوبة لتحديد ظاهرتين متشابهتين جداً حسب الظاهر ليست هي ذاتها دائماً نوعاً وعدداً ؛ وسنتخيل أننا نصيغ قوانين الطبيعة الاجتماعية ، في حين أننا نقتصر على وصف بعض الخصائص السطحية أو على الاعلان عن ضروب من تحصيل الحاصل .

الاستهانة بالبعد التاريخي ، بحجة نقص الوسائل اللازمة لتقديره ، إن لم يكن بصورة تقريبية ، يقود إلى الاكتفاء بعلم اجتماع مخلخل ، تبدو فيه الظاهرات مفصولة عن ركائزها ، فثمة قواعد ومؤسسات ، حالات وسيرورات ، تبدو طافية في فراغ تبذل الجهود لمدّ شبكة بارعة من العلاقات الوظيفية فيه . ويستغرق القائمون بها استغراقاً تاماً في هذا العمل ؛ وينسون الناس الذين تستقر في أذهانهم هذه العلاقات ،

ويهملون ثقافتهم المشخصة ، ويجهلون المكان الذي أتوا منه وما هم عليه .

في الواقع لايكفي امكان تسمية بعض الظاهرات اجتماعية لكي تسارع الانتروبولوجيا فتختص بها . كان اسبيناس ، أحد هؤلاء المعلمين الذين نسمح لانفسنا بنسيانهم ، مصيباً بالتأكيد ، من وجهة نظر الانتروبولوجيا الاجتماعية ، عندما أنكر أن يكون للتكوّنات ، المجردة من الاصول البيولوجية ، عامل الحقيقة نفسه الذي تنطوي عليه التكوّنات الاخرى . فقد كتب في عام ١٩٠١ (ص ٤٧٠) : « إن إدارة شركة خطوط حديدية كبيرة ، ليست واقعاً اجتماعياً . . . ولا الجيش كذلك » .

الصيغة مبالغ فيها ، نظراً لان الادارات تشكل موضوع دراسات متعمقة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وعلوم خاصة أخرى ؛ ولكنها تساعدنا على توضيح الفرق الذي يفصل الانتروبولوجيا عن العلوم السابقة : ذلك أن الواقعات الاجتماعية التي ندرسها تظهر في مجتمعات . كل منها **كائن تام** ، **ومشخص وموصل** . ولا ننس أبداً أن المجتمعات القائمة هي نتيجة تحولات كبيرة طارئة على الجنس البشري في بعض عهود ماقبل التاريخ وفي بعض الاماكن من الارض ، وأن سلسلة متصلة من الاحداث الواقعية تصل هذه الواقعات بتلك التي نستطيع أن نلاحظها .

ان هذا الاتصال الزماني والمكاني بين نظام الطبيعة ونظام الثقافة ، الذي ألح عليه اسبيناس بلغة مختلفة عن لغتنا (فوجدنا أحياناً صعوبة في فهمه لهذا السبب) ، يبرر نظرة بواز ذات المنحنى التاريخي ويشرح السبب الذي يدعو الانتروبولوجيا ، حتى الاجتماعية ، لاعلان تضامنها مع الانتروبولوجيا الفيزيائية التي تراقب الاولى اكتشافاتها بشيء من

النهم . ذلك أننا نعلم جيداً ، حتى لو وجب عزل الظاهرات الاجتماعية عزلاً مؤقتاً عن الباقي ومعالجتها كما لو كانت تنتمي إلى مستوى نوعي ، أن نشوء الثقافة سيبقى من الناحيتين الواقعية والحقوقية لغزاً في نظر الانسان مالم يتوصل إلى أن يحدد ، على المستوى البيولوجي ، تغيرات بنية الدماغ و تغيرات عمله ، الدماغ الذي كانت الثقافة نتيجته الطبيعية واسلوبه الاجتماعي في الادراك معاً ، صانعاً في الوقت نفسه البيئة بين الذاتية اللازمة لكي تتلاحق تحولات تشريحية وفيزيولوجية بالتأكيد ، ولكنها لايمكن أن تُحدَّد أو تُدرس بالرجوع إلى الفرد فقط .

* * *

لعل هذا الجهر بالرأي التاريخي يبعث على الدهشة ، لانه أخذ علينا أحياناً عدم تأثرنا بالتاريخ ، وتخصيص مكان ثانوي له في أعمالنا . نحن لانمارس التاريخ غير أننا حريصون على الاحتفاظ له بحقوقه . ونحن نعتقد مع ذلك أن ليس ثمة أخطر ، في هذه الفترة من التكوّن حيث تجد الانتروبولوجيا الاجتماعية نفسها ، من توفيقية مضطربة قد تحاول الايهام بعلم تام تخلط المهامّ وتمزج البرامج .

يتفق والحالة هذه أن التجريب في الانتروبولوجيا يسبق الملاحظة والفرضية معاً . وتقوم احدى أصالات المجتمعات الصغيرة التي ندرسها على أن كلاً منها يؤلف تجربة جاهزة ، نظراً لبساطته النسبية وقلة عدد المتغيرات المطلوبة لشرح سير عماه . غير أنها ، من جهة أخرى ، مجتمعات حية ولا نملك الوقت ولا الوسائل للتأثير فيها . أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية ، فاننا نستفيد من مزية ونعاني من محذور : ذلك أننا نجد تجاربنا معدّة سابقاً ، ولكن التحكم بها متعذر . إنه لامر طبيعي ،

إذاً ، أن نحاول الاستعاضة عنها بأنماط ، أي أنظمة رموز تحافظ على الخصائص التي تميز التجربة ، ولكننا نملك القدرة على معالجتها ، خلافاً للتجربة .

غير أن جرأة مثل هذا النهج يتم تعويضها بتواضع الملاحظة ، ويمكن القول تقريباً بعبودية الملاحظة كما يمارسها الانتروبولوجي وإذ يغادر الانتروبولوجي بلده ، ومنزله خلال فترات طويلة ، ويتعرض للجوع والمرض وأحياناً للخطر ، ويهجر عاداته ومعتقداته وقناعاته إلى تدنيسية يصبح متواطئاً معها حين يقبل ، دون قيد عقلي ولا فكرة خافية، صور حياة مجتمع غريب ، فانه يمارس الملاحظة التامة ، الملاحظة التي لاشيء بعدها ، إن لم يكن استغراق الملاحظ استغراقاً نهائياً – وهذا مجازفة – في موضوع ملاحظته .

إن هذا التناوب الايقاعي بين منهجين – الاستنتاجي والاختباري – وتصلبنا في ممارستهما كليهما بشكل متطرف وممحص ، يمنحان الانتروبولوجيا الاجتماعية خاصتها المميزة بين فروع المعرفة الاخرى . إنها ، من بين سائر العلوم ، هي العلم الوحيد بالتأكيد الذي يجعل من الذاتية الاكثر صميمية وسيلة برهنة موضوعية . ذلك أنها لواقعة موضوعية على وجه الدقة أن يصبح الفكر ذاته ، الذي استسلم للتجربة وترك نفسه للتجربة تسوّيه ، مسرح عمليات عقلية لاتاغي السابقة ، غير أنها تحوّل التجربة إلى نمط جاعلة من بعض العمليات الاخرى أمراً ممكناً . وأخيراً ، إن التماسك المنطقي لهذه العمليات الاخيرة يستند إلى صدق الشخص ونزاهته ، ذلك الشخص الذي يستطيع أن يقول مثل الطير الرائد موضوع الاسطورة : « لقد كنت هناك وحدث لي الشيء الفلاني – وستعتقدون أنتم أنكم هناك » ، وينجح فعلاً في نقل هذه القناعة .

غير أن هذا الترجح المستمر بين النظرية والملاحظة يقتضي بقاء المستويين متميزين دائماً ، وكذلك الشأن ، على مايبدو لي ، فيما يتعلق بالتاريخ : حسبما يكون المقصود أن يقتصر المرء على علم السكون أو علم الحركة ، على نظام البنية أو نظام الحدث ، تاريخ المؤرخين غني عن الدفاع عنه ، ولا يعني أننا نهاجمه أيضاً عندما نقول (كما يقبل به بروديل) إن ثمة زمناً طويلاً إلى جانب زمن قصير ، وإن بعض الواقعات ذات علاقة بزمن احصائي لاينعكس ، وإن بعضها الآخر ذو علاقة بزمن آلي ينعكس ، وإن فكرة تاريخ بنيوي لاتنطوي على شيء يمكن أن يصدم المؤرخين . إن تاريخ المؤرخين والتاريخ البنيوي يسيران جنباً إلى جنب ، ولا تناقض في أن يحدث تاريخ الرموز والعلامات تطورات غير متوقعة ، مع أنها تستعمل توافيق بنيوية محدودة العدد . ففي المشكال : يعطي تركيب بعض العناصر المتماثلة ، نتائج جديدة دائماً . ولكن مفاد ذلك هو أن تاريخ المؤرخين ماثل فيه — ولو في تعاقب الدفعات التي تسبب عمليات اعادة تنظيم البنية — وأن الفرص غير متوفرة عملياً لظهور الترتيب نفسه مرتين .

إذاً ، لسنا نفكر بأن نستعيد بصورته الاولى ماورد في **محاضرات في علم اللغة العام** من تمييز بين المجال التزامني والمجال التزمني بشكله الاول ، ونقصد بذلك وجهة النظر ذاتها التي تبناها مذهب سوسور والتي ابتعدت عنها البنيوية الحديثة تماماً ، مع تروبتسكوي وجاكوبسون ؛ وهي كذلك وجهة النظر التي تُظهر بعض الوثائق الحديثة بصددها كيف تمكن منشئو **المحاضرات** أحياناً من تحريف فكر المعلم وتبسيطه .

يرى منشئو **المحاضرات في علم اللغة العام** أن ثمة تعارضاً مطلقاً

بين فئتين من الواقعات : فئة قواعد اللغة ، والتزامني ، والشعوري ، من جهة . وفئة علم الاصوات ، والتزمني ، واللاشعوري ، من جهة أخرى . والتماسك المنطقي مقصور على المنظومة الشعورية وحدها ؛ وأما المنظومة – التحتية اللاشعورية فدينامية وغير متوازنة ومكونة معاً من ارث الماضي ونزعات مستقبلية غير منجزة بعد .

ذلك أن سوسور لم يكن قد اكتشف بعدُ وجود عناصر فرقية وراء الوحدة الصوتية . وعلى صعيد آخر يمثل موقفه مقدماً ، بصورة غير مباشرة ، موقف راد كليف – براون ، المقتنع بأن البنية تدخل في مجال الملاحظة الاختبارية ، في حين انها تقع وراء ذلك . وهذا الجهل ببعض الوقائع الخفية يقود كلاً منهما إلى نتائج متعارضة . ويبدوان سوسور ينكر وجود بنية حيثما لاتكون معطاة بصورة مباشرة ؛ وراد كليف – براون يؤكد ذلك ، ولكنه ، إذ يراها حيث لاتكون موجودة ، يجرد مفهوم البنية من قوته وقيمته .

نعرف اليوم ، في الانتروبولوجيا كما في علم اللغة ، أن التزامني يمكن أن يكون لاشعورياً كالتزمني . وبهذا المعنى يقل الفارق بين الاثنين .

ومن جهة أخرى ، تطرح **محاضرات علم اللغة العام** علاقات تعادل بين الصوتي والتزمني والفردي ، التي تؤلف مجال الكلام ؛ وبين النحوي والتزامني والجماعي التي تدخل في مجال اللسان . ولكننا تعلمنا من ماركس أن التزمني يمكن أن يكون أيضاً في الجماعي ، ومن فرويد ، أن النحوي يمكن أن يتم داخل الفردي بالذات .

منشئو **المحاضرات** وراد كليف – براون لم يدركوا ادراكاً كافياً أن تاريخ منظومة العلامات يشتمل على تطورات منطقية ، تتعلق

بمستويات تبنين مختلفة ويجب عزلها قبل كل شيء . فلو وجدت منظومة شعورية لما أمكن أن تنتج الا عن نوع من « الجدل المعتدل » بين عدد كبير من المنظومات اللاشعورية التي تتعلق كل منها بجانب أو بمستوى من مستويات الواقع الاجتماعي . غير أن هذه المنظومات ، والحالة هذه ، لاتتطابق في بنياتها المنطقية ولا في انتمائها التاريخي . بل تبدو منكسرة على بعد زمني سماكته تمنح التزامن قوامه ، وما لم يتوفر ذلك فقد ينحل التزامن إلى ماهية دقيقة ، شبح الواقع .

لعلنا إذن لانتقدم كثيراً إذا أوحينا بأن تعليم سوسور ، في تعبيره الشفوي ، ماكان ممكناً أن يكون بعيداً جداً عن الملاحظات العميقة التي سجلها دوركهايم ؛ ومع أنها نشرت في ١٩٠٠ (ص ١٩٠) ، تبدو أنها مكتوبة اليوم : « إن الظاهرات المتعلقة بالبنية تنطوي ، دون شك ، على ماهو أكثر استقرارا من الظاهرات الوظيفية ؛ غير أنه لايوجد بين فئتي الوقائع سوى فروق في الدرجة . فالبنية نفسها موجودة في الصيرورة . . . وهذه البنية تتشكل وتتحلل باستمرار ؛ فهي الحياة التي توصلت إلى درجة معينة من التماسك ؛ وتمييزها من الحياة التي تنشأ هي منها ، أو الحياة التي تحددها ، يعادل فصل أشياء متلازمة . »

* * *

والحقيقة أن طبيعة الواقعات التي ندرسها هي ، التي تدفعنا إلى تمييز مايرتبط من هذه الواقعات بالبنية وما ينتمي منها إلى الحدث . ومهما كانت أهمية المنظور التاريخي ، فاننا لانتمكن من بلوغه إلاّ في أجَل : أي بعد أبحاث طويلة ، ليست دائماً من شأننا ، كما يبرهن على ذلك قياس النشاط الاشعاعي ودراسة غبار الطلع . وبالمقابل فان

تنوع المجتمعات البشرية وعددها – عدة آلاف في نهاية القرن التاسع عشر – يظهرانها لنا كأنها منتشرة في الحاضر . ولا شيء يدعو إلى الدهشة إذا تبنينا منهج **التحولات** بدلاً من منهج الحساب **التفاضلي** ، استجابة لما يتطلبه الموضوع .

في الواقع ، ثمة علاقة وثيقة بين مفهوم التحول ومفهوم البنية ، تشغل مكاناً كبيراً في أعمالنا . ولقد أدخلها راد كليف – براون في الانتروبولوجيا الاجتماعية مستلهماً أفكار مونتسكيو وسبنسر ؛ وكان يستعين بها في تعيين الطريقة المستديمة لاتصال الافراد والفئات الاجتماعية داخل الهيئة الاجتماعية . وعلى ذلك ، فالبنية في نظره تدخل في فئة الواقعة ؛ وهي معطاة في ملاحظة كل مجتمع خاص . هذه النظرة تنشأ ، دون شك ، من تصور معين للعلوم الطبيعية ، ولكنها ربما فقدت حظوتها بعد ذلك لدى أمثال كوفييه .

واليوم ، لايتمكن أي علم من النظر إلى البنيات المتعلقة بمجاله على أنها تؤول إلى ضرب من الترتيب ، أي كان ، لاجزاء أي كانت . فليس ثمة من ترتيب يتصف بأنه بنية إلا الترتيب الذي يستجيب لشرطين اثنين : إنه منظومة يسودها ترابط داخلي : وهذا الترابط ، المغلق أمام ملاحظة منظومة منفردة ، يظهر في دراسة التحولات ، التي تساعد في العثور على خصائص مماثلة في منظومات مختلفة في الظاهر . وكما كتب غوته :

« إن جميع الاشكال متشابهة ، وليس أي شكل منها يماثل الاشكال الاخرى بحيث أن جوقتها تقود إلى قانون خفي . »

إن تقارب المنظورات العلمية على هذا النحو مشجع جداً لعلوم

العلامات التي تشكل الانتروبولوجيا الاجتماعية قسماً منها ، نظراً لان العلامات والرموز لاتتمكن من القيام بدورها مالم تنتم إلى منظومات محكومة بقوانين داخلية من التضمين والاستبعاد ، ولان خاصةأي منظومة للعلامات تكمن في امكانتحولهاوبعبارةأخرىامكان ترجمتها، إلى لغة منظومة أخرى بواسطة عدد من الابدالات . فأن يكون ثمة امكان لان ينشأ مثل هذا التصور في علم الاحاثة ، ذلك أمر يحث الانتروبولوجيا الاجتماعية على أن تتغذى بحلم غامض : فهي تنتمي إلى العلوم الانسانية ، واسمها يدل بما يكفي على هذا الانتماء ؛ ولكنها ، إذا كانت تدعن لان تتطهر بالقرب من العلوم الاجتماعية ، فلأنها لاتقنط من أن تُبعث يوم الحساب ، بين العلوم الطبيعية .

لنحاول أن نظهر بمثالين كيفية قيام الانتروبولوجيا الاجتماعية بتبرير برنامجها .

إننا نعرف الوظيفة التي يقوم بها تحريم سفاح المحارم في المجتمعات البدائية . إن هذا التحريم ، إذ يلقي إذا صح القول ، بالاخوات والبنات خارج الزمرة الاجتماعية القائمة على القرابة بالدم ، وإذ يخصص لهن أزواجاً من زمر أخرى ، يعقد بين هذه الزمر الاجتماعية الطبيعية روابط مصاهرة ، هي الاولى التي يمكن أن نصفها بأنها اجتماعية . وهكذا فان تحريم سفاح المحارم يؤسس المجتمع البشري ، بل ، بمعنى من المعاني ، هو المجتمع ذاته .

وما تم اعتماد الطريقة الاستقرائية لتبرير هذا التفسير . فكيف كان سيتسنى القيام بذلك والامر يتعلق بظاهرات ذات ارتباط كلي ، ومع ذلك تبتكر المجتمعات المختلفة بينها شتى أنواع الاتصالات الغريبة ؟

يضاف إلى هذا أن الامر لايتعلق هنا بواقعات ، بل بدلالات . فالمسألة التي طرحناها على أنفسنا هي مسألة **معنى** تحريم سفاح المحارم (أي ماكانوا يطلقون عليه في القرن الثامن عشر « روحه ») ، لا **نتائج** هذا التحريم ، الحقيقة أو الوهمية . كان يجب إذاً ، فيما يخص مدونات القرابة وقواعد الزواج المطابقة ، تحديد خاصتها المنظومية . ولم يكن ذلك ممكناً إلا ببذل جهد اضافي يقوم على اعداد منظومة لهذه المنظومات ويضعها فيما بينها في علاقة تحول . ومنذئذ ، فان ما لم يكن بعد سوى فوضى هائلة ، ، كان ينتظم على صورة قواعد لغوية : أي بيان يفرض بجميع الطرق التي يمكن تصورها إقامة منظومة مبادلة ، والمحافظة عليها .

نحن عند هذه النقطة من المسألة . والآن ، كيف العمل للاجابة عن السؤال التالي ، سؤال كلية هذه القواعد في جملة المجتمعات البشرية، بما فيها المجتمعات المعاصرة ؟ حتى لو لم نعرّف تحريم سفاح المحارم على طريقة الاستراليين والهنود الامريكيين ، فهو موجود بيننا أيضاً ، ولكن هل مازال يقوم بالوظيفة نفسها ؟ لعلنا تمسكنا به لاسباب مختلفة جداً ، مثل الاكتشاف المتأخر للنتائج الضارة التي يسفر عنها الزواج بين أقرباء الدم ، ولعل هذه المؤسسة أيضاً أصبحت — كما كان يظن دوركهايم — لاتقوم لدينا بدور ايجابي ، وبقيت مجرد أثر من المعتقدات المهجورة ، الراسخة في الفكر الجماعي ، أو بالاحرى ، أفليس مجتمعنا ، وهو حالة خاصة من نوع أوسع ، مشروط ، كالمجتمعات الاخرى كلها ، بالنسبة لتماسكه ووجوده ذاته ، بشبكة — أصبحت لدينا مضطربة وفي منتهى التعقيد — من الصلات بين الاسر القائمة على القرابة بالدم ؟ وفي حالة الايجاب ، هل ينبغي التسليم بأن الشبكة متجانسة بجميع

أجزائها ، أو هل ينبغي التعرف فيها على نماذج بنيات مختلفة بحسب البيئات والمناطق ومتغيرة تبعاً للتقاليد التاريخية المحلية ؟

إن هذه المشكلات أساسية في الانتروبولوجيا ، نظراً لان الجواب الذي ستقترن به سيبت في الطبيعة الداخلية للواقعة الاجتماعية وفي درجة مطاوعتها . غير أن البت بواسطة مناهج مقتبسة من منطق ستيورات ميل متعذر والحالة هذه . فنحن لانستطيع تغيير العلاقات المعقدة التي يفترضها مجتمع معاصر – على الاصعدة التالية : التقني والاقتصادي والمهني والسياسي والديني والبيولوجي – وقطعها وتجديدها حسب مشيئتنا ، أملاً في اكتشاف العلاقات الضرورية لوجود المجتمع بوصفه كذلك ، والعلاقات التي يتمكن من الاستغناء عنها عند اللزوم .

ولكننا قد نستطيع أن نختار من المنظومات الزواجية ! التي تتضح فيها وظيفة المبادلة ، أشدها تعقيداً وأقلها استقراراً ؛ وأن نصنع أنماطاً عنها في المختبر ، لتحديد كيفية عملها عندما تنطوي على عدد متزايد من الافراد ؛ وأن نبدل أيضاً أشكال أنماطنا أملاً في الحصول على أنماط من النموذج ذاته ، وإنما أشد تعقيداً وأكثر بعداً عن الاستقرار أيضاً . . . وعندئذ نقارن دورات المبادلة الجارية بهذه الصورة بأبسط الدورات التي تتسنى ملاحظتها ميدانياً ، في المجتمعات المعاصرة ، مثلاً في المناطق المتميزة بجماعات منعزلة صغيرة الحجم ، ونحاول بواسطة الانتقالات المتعاقبة من المختبر إلى الميدان ومن الميدان إلى المختبر ، أن نسد الفراغ تدريجياً بين سلسلتين ، احداهما معروفة والثانية مجهولة ، بادراج سلسلة من الاشكال الوسيطة . وأخيراً لانكون قد قمنا بشيء سوى إعداد لغة مزاياها الوحيدة أنها متماسكة شأن كل

لغة ، وتعرض بعدد قليل من القواعد ظاهرات تُعدّ حتى ذلك الحين شديدة الاختلاف . فإن لم نستطع بلوغ حقيقة فعلية منيعة ، نكون قد توصلنا إلى حقيقة عقلية .

* * *

وأما المثال الثاني فيتعلق بمشكلات من النموذج نفسه ، معالجةً على مستوى آخر : والمقصود دائماً سفاح المحارم ، ولكن ليس بشكله النظامي هذه المرة : بل على أنه موضوع تفكير أسطوري .

يروي هنود ايروكوا والغونسكان حكاية فتاة معرضة لاغراءات غزل من زائر ليلي ، تحسبه أخاها . وكل شيء يدل على الجاني : المظهر البدني والثياب والخد المخدوش ، كل ذلك يشهد بفضيلة البطلة . وإذ تتهم أخاها اتهاماً صريحاً، فإنه يبوح بأن له شبيهاً أو صنواً على الاصح : ذلك أن الصلة بينهما قوية جداً بحيث أن كل حادث يقع لاحدهما ينتقل إلى الآخر انتقالاً آلياً : ثوب ممزق ، جرح في الوجه . . . ولكي يقنع الفتى أخته التي لم تصدّقه ، يقتل صنوه أمامها ؛ ولكنه يعلن في الوقت نفسه قرار موته نظراً لارتباط قدريهما .

والواقع أن أم الضحية رغبت في أن تثأر لولدها ؛ وهي ، والحالة هذه ، ساحرة قديرة ، سيدة البومات . وثمة وسيلة واحدة لتضليلها : هي اقتران الاخت بأخيها ، الذي يظهر في هيئة الصنو الذي قتله . وسفاح المحارم من البعد عن امكان التصور بحيث لن يكون بوسع المرأة العجوز أن تخطر الحيلة ببالها ، ولكن البومات لاتنخدع بذلك وتخبر عن المجرمين اللذين يفلحان مع ذلك في الهرب .

والمستمع الغربي يعثر بلا عناء ، في هذه الاسطورة ، على موضوع

رسّخته اسطورة أوديب : ذلك أن الاحتياطات المتخذة لتجنب سفاح المحارم تجعله محتماً ؛ ففي الحالتين ينتج الحدث المفاجىء من اندماج شخصيتين ظهرتا في البداية متميزتين . فهل هذا مجرد مصادفة — أسباب مختلفة تبين أن الدوافع ذاتها مجتمعة هنا وهناك على نحو كيفي — أو أن الشبه يرجع إلى أسباب أعمق ؟ وعندما قمنا بالمقارنة ألم نضع اليد على جزء من مجموعة دالّة ؟

لو وجب الرد بالايجاب ، لشكل سفاح المحارم في الاسطورة الايروكية ، بين الاخ والاخت ، ابدالاً لسفاح المحارم في اسطورة أوديب بين الام والابن . والظروف التي جعلت الاول محتوماً — شخصية البطل المذكر المزدوجة — قد تكون ابدالاً لهوية أوديب المزدوجة ، المفروض أنه ميت ولكنه حي ، ولد محكوم عليه وبطل ظافر . ولعل اكمال البرهنة يتطلب أن نكتشف في الاساطير الامريكية تحول حادثة السفنكس التي تؤلف العنصر الوحيد الذي مازال ناقصاً في اسطورة أوديب .

وعلى ذلك فقد تكون التجربة حاسمة حقاً في هذه الحالة الخاصة (ولهذا آثرنا اختيارها) : فكما لاحظ بواز قبل غيره (١٨٩١ ، ١٩٢٥) تعتبر الاحجيات أو الالغاز ، مع الامثال ، فناً غائباً تقريباً لدى هنود امريكا الشمالية . وإذا عثر على بعض الالغاز في محيط الاسطورة الامريكية الدلالي ، فلا يمكن إذن اعتبار ذلك نتيجة الصدفة بل دليل على ضرورة .

ثمة وضعان من أوضاع الالغاز على وجه الحصر في امريكا الشمالية أصلهما أهلي بالتأكيد : توجد لدى هنود بويبلو في جنوب غربي الولايات المتحدة أسرة مهرجين احتفاليين ، يطرحون الغازاً على المشاهدين

وهم كما تقول الاسطورة ، أولاد سفاح ؛ ونتذكر من جهة أخرى أن الساحرة المذكورة في الاسطورة الملخصة أعلاه ، والتي تهدد حياة البطل ، هي سيدة البومات ؛ وعليه توجد لدى الالغونكان أساطير تطرح فيها البومات ، أو جدّ البومات أحياناً ، ألغازاً على البطل تحت طائلة الموت . ومن ثمّ ، تبدي الالغاز ، في امريكا أيضاً ، سمة أوديبية مزدوجة : من جهة ، بطريق سفاح المحارم ، ومن جهة أخرى ، بطريق البومة التي نحن مسوقون إلى أن نرى فيها سنفكساً أمريكياً منقولاً .

ويبدو إذن أن الارتباط ذاته بين اللغز وسفاح المحارم موجود لدى شعوب يفصل بينها التاريخ والجغرافيا واللغة والثقافة . فلنضع ، من أجل اتاحة المقارنة ، نموذجاً للغز يعبر جيداً عن خصائصه الثابتة في مختلف الميتولوجيات ولنعرّفه من وجهة النظر هذه على أنه **سؤال يُفترض أنه سيبقى بلا جواب** . ومن غير أن نبحث هنا جميع التحولات التي قد تطرأ على هذه العبارة ، لنقتصر على سبيل التجربة ، على قلب حدودها فنحصل على : **جواب لم يكن له سؤال** .

تلك في الظاهر صيغة مجردة من المعنى تماماً . ومع ذلك ، تلك حقيقة صارخة أن ثمة أساطير ، أو أجزاء أساطير ، تؤلف هذه البنية ، المتناظرة مع الاخرى والمتعاكسة معها ، محركها الدرامي . ولا يتسع المجال لرواية الامثلة الامريكية . إذاً ، سأقتصر على التذكير بموت بوذا ، الذي صار محتّماً لان أحد تلامذته سها عن طرح السؤال المنتظر ؛ وأقرب الينا من ذلك الاساطير القديمة المعدلة في المجموعة الملحمية ، التي يتوقف العمل فيها بسبب تهيب البطل أمام المركب السحري ، والذي لم يجرؤ أن يسأله عما « يستطيع القيام به » .

هل هذه الاساطير موجودة وجوداً مستقلاً ، أو هل ينبغي اعتبارها، بدورها ، نوعاً من جنس أوسع ، تؤلف الاساطير من النموذج الاوديبي نوعاً آخر منه ؟ سنبحث ، من خلال تكرار النهج السابق ، عما إذا كان بالامكان ارجاع العناصر التي تميز احدى الزمرتين إلى تحولات (ستكون هنا انعكاسات) العناصر التي تميز الزمرة الاخرى ، وإلى أي حدّ . وهذا مايحصل فعلاً : يتم الانتقال من بطل يغالي في العلاقة الجنسية إلى حد سفاح المحارم ، إلى عفيف يزهد فيها ؛ شخصية حاذقة تعرف جميع الاجوبة ، تخلي المكان إلى شخصية ساذجة تجهل كل شيء حتى طرح الاسئلة . المسألة التي تتطلب الحل في القراءات الامريكية لهذا النموذج الثاني وفي المجموعة الملحمية هي مسألة « الصيف الملغى » ؛ وعليه ، فإن جميع الاساطير الامريكية من النموذج الاول ، أي من النموذج « الاوديبي » تتعلق بشتاء خالد ، يلغيه البطل عندما يحل الالغاز محدداً بذلك قدوم الصيف . وزيادة في التبسيط ، نقول إن برسيفال يبدو ، إذاً ، مثل أوديب معكوس : تلك فرضيةٌ ماكنا لنجرؤ على التفكير بها ، لو ترتب علينا مقارنة مصدر يوناني بمصدر سلتي ، ولكنها تفرض نفسها في سياق امريكي – شمالي ، حيث النموذجان ماثلان لدى الشعوب نفسها .

غير أننا لم نفرغ من البرهنة . ومنذ أن نثبت أن العفة تقيم مع « الجواب بلا سؤال » ، وسط منظومة دلالية ، علاقة تماثل علاقة سفاح المحارم بـ « السؤال بلا جواب » ، يجب أن نسلم أيضاً بأن العبارتين ذواتي الصورة السوسيولوجية – البيولوجية هما في علاقة تماثل مع العبارتين ذواتي الصورة النحوية . ثمة علاقة بين حل اللغز وسفاح المحارم ، ولكنها

ليست خارجية وفعلية ، بل داخلية وعقلية ، ولهذا السبب أيضاً تستطيع حضارات مختلفة ، كحضارات العصور القديمة الكلاسيكية وامريكا الاهلية ، أن تجمعها بصورة مستقلة . وسفاح المحارم ، شأنه شأن اللغز المحلول ، يقارب بين حدود حُكم عليها أن تبقى منفصلة : فالابن يتزوج أمه ، والاخ أخته ، **مثلما يفعل الجواب عندما ينجح على غير انتظار بالإنضمام إلى سؤاله** .

إن الزواج بجوكاست ، في اسطورة أوديب ، لايتبع إذن الانتصار على السفنكس على نحو كيفي : فبالاضافة إلى أن الاساطير من النموذج الاوديبي (الذي نذكر هكذا تعريفاً واضحاً له) تشبّه دائماً اكتشاف سفاح المحارم بحل لغز حي يشخّصه البطل ، على أصعدة مختلفة وبلغات مختلفة ، فإن شتّى فصولها تتكرر ؛ وهي تقدم البرهنة نفسها التي نعثر عليها في الاساطير القديمة التي تتضمنها المجموعة الملحمية على صورة معكوسة : ذلك أن اتحاد الاقوال المقنّعة ، أو الاقرباء بالدم مع جهلهم بهذه القرابة ، اتحاداً جريئاً ، يسبب الفساد والتخمر ، وهيجان القوى الطبيعية – فلنتذكر الطاعون الطيبي – مثلما يستنزف العجز في مجال الجنس (أو مجال الدخول في حوار مطروح) خصوبة الحيوانات والنباتات .

يجب على الانسان أن يصمم على أن يؤثر توازن ايقاع الفصول ودوريتها على المنظورين اللذين قد يأسران خياله ، منظوري صيف أو شتاء خالدين على السواء ، ولكن الاول ماجن حتى الفساد ، والثاني طاهر حتى العقم . والايقاع الفصلي في النظام الطبيعي يقابل الوظيفة التي يقوم بها ، على الصعيد الاجتماعي ، تبادل النساء في الزواج ،

وتبادل الكلمات في الحديث ، شريطة ممارستهما لغاية التواصل على نحو صريح ، بعيداً عن الحيلة والفسق وبعيداً على وجه الخصوص عن القصد السيء .

* * *

اكتفينا هنا بعرض الخطوط الكبرى من برهنة — ستُفصّل في درس آخر من سنة قادمة (٣) — تهدف إلى توضيح **مشكل الثابتية** هذا ، الذي تحاول الانتروبولوجيا أن تحله جنباً إلى جنب مع علوم أخرى ، ولكنه ، لديها ، يظهر على أنه صورة حديثة من صور المسألة التي طرحتها على نفسها دائماً : مسألة كلية الطبيعة البشرية .

ألسنا نشيح بوجهنا عن هذه الطبيعة البشرية عندما نستعيض ، في استخلاص ثوابتنا ، عن معطيات التجربة بأنماط ننكب بصددها على عمليات مجردة ، مثل العالم بالجبر مع معادلاته ؟ لقد أخذ ذلك علينا أحياناً . ومع أن للاعتراض أهمية ضعيفة في نظر الممارس — الذي يعلم أية أمانة دقيقة للواقع المشخص يدفعها لقاء الحرية التي يمنحها لنفسه لبحث هذا الواقع بحثاً سريعاً للحظات قصيرة — أود التذكير بأن الانتروبولوجيا الاجتماعية ، إذ تنهج على هذه الصورة ، تستعيد لحسابها فقط قسماً منسياً من البرنامج الذي كان دوركهايم وموس قد وضعاه لها .

يدافع دوركهايم عن نفسه، في مقدمة طبعة **قواعد المنهج السوسيولوجي** الثانية ، ضد التهمة بأنه أسرف في فصل الجماعي عن الفردي .ويقول إن هذا الفصل ضروري ، ولكنه لايستبعد الانتهاء مستقبلاً « إلى تصور

---

(١) انظر تقريرنا عن التعليم لعام ١٩٦٠ – ١٩٦١ ، حوليات معهد فرنسا ١٩٦١ – ١٩٦٢ ، ص : ٢٠٠ – ٢٠٣ .

امكان علم نفس شكلي تماماً ، يكون نوعاً من مجال مشترك بين علم النفس الفردي وعلم الاجتماع . . . » . ثم يتابع قائلاً : « مايلزمنا إنما هو البحث ، من خلال مقارنة الموضوعات الاسطورية والخرافات والتقاليد الشعبية واللغات ، عن الطريقة التي تتجاذب بها التصورات الاجتماعية وتتباعد ، ويندمج بعضها ببعض أو تتمايز . . . . . . » . ويلاحظ دوركهايم ، وهو يختم كلامه ، أن هذا البحث يتعلق على الاصح بالمنطق المجرد . ومن الطريف أن نشيرإلى أي حد كان ليفي برول قريباً من هذا البرنامج ، لولم يكن قد اختار بادىء ذي بدء اقصاء التصورات الاسطورية إلى غرفة انتظار المنطق ، ولو لم يكن قد جعل من الفصل أمراً نهائياً عندما تخلى فيما بعد عن مفهوم الفكر ماقبل المنطقي ، ولكن ذلك إنما لجعل الرضيع يفرغ ، كما يقول الانجليز ، مع ماء الحمام : منكراً على « العقلية البدائية » ماكان قد منحها من خاصة معرفية في البداية ، وملقياً بها كلها في وسط الانفعالية .

أما موس ، وهو أكثر التزاماً لتصور دوركهايم ل « علم نفس مبهم » كامن تحت الواقع الاجتماعي ، فيوجه الانتروبولوجيا « نحو البحث عما هو مشترك بين الناس . . . يتواصل الناس بالرموز . . . ولكنهم لايستطيعون الحصول عليها والاتصال بواسطتها إلا لان لهم غرائز واحدة » .

مثل هذا التصور ، وهو تصورنا أيضاً ، أفلا يتعرض لنقد آخر ؟ قد يقال : إذا كان هدفكم الاخير بلوغ بعض الاشكال الفكرية والاخلاقية الكلية (لأن **المحاولة في الهبة** تنتهي إلى نتائج أخلاقية) ، فلماذا تعطون المجتمعات التي تسمونها بدائية قيمة ممتازة ؟ أفلا ينبغي

الوصول ، افتراضاً ، إلى النتائج ذاتها انطلاقاً من أية مجتمعات ؟ ذلك هو المشكل الاخير الذي أود أن أبحثه قبل ختام درس طال .

ذلك ضروري جداً ولا سيما أن، بين الاتنولوجيين وعلماء الاجتماع الذين يصغون إلي ، عدداً ممن يدرسون المجتمعات التي تتحول تحولاً سريعاً ، قد يعترض على التصور الذي أبدو أنني أكوّنه لنفسي ضمناً عن المجتمعات البدائية . وقد يحسب أن خصائصها المميزة المزعومة تقتصر على وهم ، نتيجة جهلنا بما يحدث فيها حقاً ؛ وأنها ، موضوعياً ، لا تطابق الواقع .

إن طابع الاستقصاءات الاتنوغرافية يتغير دون ريب كلما زالت القبائل الهمجية الصغيرة ، التي كنا ندرسها سابقاً ، وذلك بامتزاجها في مجموعات أوسع حيث تميل مشكلاتها إلى أن تشبه مشكلاتنا . و لكن لو صحّ ، كما علّمنا موس ، أن الاتنولوجيا طريقة مبتكرة في المعرفة أكثر مما هي مصدر معارف خاصة ، لاستنتجنا فقط أن الاتنولوجيا تدار في أيامنا هذه بطريقتين : في الحالة الصرفة ، وفي الحالة المخفّفة . ومحاولة تعميقها حيث يمتزج منهجها بمناهج أخرى ، وحيث يختلط موضوعها بموضوعات أخرى ، ليست عمل موقف علمي سليم . إذاً ، سيخصص هذا الكرسي للاتنولوجيا الصرفة ، مما لايعني أنه يتعذر تطبيق تدريسها لغايات أخرى ، كما لايعني أنها ستهمل المجتمعات المعاصرة التي تتعلق ، من بعض الوجوه ، وعلى بعض المستويات ، بالمنهج الاتنولوجي تعلقاً مباشراً .

إذاً ، ماهي الاسباب الداعية إلى الايثار الذي نحسه ازاء هذه المجتمعات التي نسميها بدائية لعدم توافر مصطلح أفضل ، مع أنها ليست كذلك بالتأكيد ؟

السبب الاول ، ولنعترف بصراحة ، ذو طابع فلسفي فكما كتب ميرلو - بونتي ، « كلما رجع عالم الاجتماع (**ولكنه إنما يفكر بالأنتروبولوجي**) إلى المصادر الحية لمعرفته ، إلى مايعمل في داخله على أنه وسيلة لفهم أبعد التكوّنات الثقافية عنه ، يمارس الفلسفة ممارسة عفوية » (١٩٦٠ ص ١٣٨) . إن البحث الميداني الذي تبدأ به كل مهنة اتنولوجية ، هو في الواقع مصدر الشك ومغذيه ، وذلك موقف فلسفي على وجه الخصوص . وهذا « الشاك الانتروبولوجي » لايقوم فقط على العلم بأننا لانعرف شيئاً بل أيضاً على تعريض ماكنا نعتقد أننا نعرفه وتعريض جهله ذاته ، تعريضاً مقصوداً ، إلى الشتائم والتكذيبات التي يمكن أن توجهها إلى أفكار وعادات عزيزة جداً، أفكار وعادات قد تناقضنا تناقضاً شديداً ، وخلافاً لما يوحي به الظاهر نرى أن الاتنولوجيا إنما تتميز من علم الاجتماع بمنهجها الذي يتصف بأنه فلسفي على وجه الدقة . فعالم الاجتماع يتوخى الموضوعية خوفاً من الوقوع في الغفلة ؛ فيما لايشعر الاتنولوجي بهذا الخوف ، نظراً لان المجتمع البعيد الذي يدرسه لايمت إليه بصلة وأنه لاياتزم سلفاً بأن يحصل منه على جميع الفوارق الدقيقة والتفصيلات وحتى القيم ؛ وباختصار كل مايجازف ملاحظ مجتمعه الخاص بالتورط فيه .

إن الانتروبولوجيا ، إذ تختار ذاتاً وموضوعاً يتصف كل منهما بأنه بعيد عن الآخر بصورة تامة ، تتعرض لخطر مع ذلك : خطر أن لا تبلغ المعرفة الحاصلة من الموضوع خصائصه الجوهرية ، وإنما تقتصر على التعبير عن وضعية الذات بالنسبة إلى الموضوع ، وضعية تتصف بأنها نسبية ومتغيرة دائماً . والواقع أن من الممكن جداً أن يكون مقضياً على المعرفة الاتنولوجية المزعومة بالبقاء غريبة وناقصة غرابة المعرفة

التي يكوّنها زائر غريب عن مجتمعنا الخاص ونقصها . إن هندي كواكيونل الذي كان بواز يدعوه أحياناً إلى نيويورك ليمده بالمعلومات ، كان لايكترث لمشهد ناطحات السحاب والشوارع المزدحمة بالسيارات بل كان يدخر فضوله الفكري كله إلى ماكان يُعرض آنئذ من أقزام وعمالقة ونساء ملتحيات في « تايم سكوار » ، وإلى موزعي الاطعمة المطبوخة الآليين ، والكرات الصفر التي تزين مطلع درابزين الدرج . كان جميع ذلك ، لاسباب لا أتمكن من ذكرها هنا ، يضع ثقافته الخاصة موضع الاتهام ، وهي التي كان يحاول أن يتعرف عليها فقط في بعض جوانب ثقافتنا .

أفلا يستسلم الاتنولوجيون ، على طريقتهم ، للغواية نفسها عندما يسمحون لانفسهم ، كما يفعلون في معظم الاحيان ، بتأويل عادات السكان الاصليين ومؤسساتهم تأويلاً جديداً بقصد مطابقتها مع النظريات الحديثة ، وإن كانوا لايعترفون بهذا القصد ؟ لقد أثّرت مسألة الطوطمية ، التي يعتبرها بعضنا شفافة وغير جوهرية ، في التفكير الاتنولوجي طوال سنوات ، ونحن نعلم الآن أن هذه الاهمية نتجت عن ذوق معيّن للفاحش والغريب ، ظهر على أنه مرض من أمراض العلم الديني : اسقاط سلبي لخوف من المقدس تتعذر مراقبته ، ولم يفلح الملاحظ نفسه بالتحرر منه . هكذا تكوّنت نظرية الطوطمية « بالنسبة لنا » ، وليس « بذاتها » ، ولا شيء يضمن عدم نشوئها أيضاً ، بأشكالها الحالية ، من وهم مماثل .

لقد دهش اتنولوجيوجيلي من الاشمئزاز الذي تولد لدى فرازر من الابحاث التي كان قد كرس حياته لها . قال : « تاريخ فاجع لاخطاء الانسان : حماقات ، جهود باطلة ، أوقات ضائعة ، آمال خائبة » . ونحن نكاد لانقل دهشة ازاء رأي ليفي ـ برول في الاساطير ، حيث

يقول في **المفكّرات** : « لقد فقدت تأثيرها فينا . . . حكايات . . . غريبة ، لكي لانقول مُحالة وغير مفهومة . . . والعناية بها تتطلب مجهوداً . . . » لقد اكتسبنا ، بالطبع ، معرفة مباشرة بصور الحياة والفكر الغربيين ، كان قد افتقر اليها اسلافنا ؛ ولكن أليس كذلك أيضاً أن السريالية ــ أعني تطوراً داخلياً في مجتمعنا ــ قد بدّلت حساسيتنا وأننا مدينون لها باكتشاف أو اعادة اكتشاف نزاهة وحماسة في غمرة دراساتنا ؟

لنقاوم ، إذاً ، اغراءات نزعة موضوعية ساذجة ، على أن لانتجاهل مايقدمه لنا مركزنا على أننا ملاحظون من ضمانات موضوعية غير منتظرة ، بسبب عدم ثباته ذاته . ذلك أنه كلما كانت المجتمعات المسماة بدائية بعيدة جداً عن مجتمعنا . استطعنا الوصول إلى « واقعات سير العمل العام هذه » التي كان يتكلم عليها موس والتي تتهيأ لها الفرصة لان تصبح « أكثر كلية » وأن تتمتع بنصيب أوفى من الواقع » . في هذه المجتمعات ، وأنا استشهد دوماً بموس ، « ندرك أناساً وجماعات اجتماعية وتصرفات . . . ، ونراهم يتحركون كما في الميكانيك ، ونرى جماهير ومنظومات » . هذه الملاحظة الممتازة ، لانها بعيدة ، تستتبع دون شك بعض الاختلافات النوعية بين هذه المجتمعات ومجتمعنا . فعلم الفلك لايتطلب بعد الاجرام السماوية فحسب ، بل يجب أيضاً ألاّ يمر الزمن فيها بالايقاع ذاته ، والا لكانت الارض قد زالت قبل نشأة علم الفلك بوقت طويل .

* * *

المجتمعات البدائية موجودة ، بالتأكيد ، في التاريخ ؛ وماضيها

قديم قدم ماضينا ، إذ أنه يرقى إلى أصول البشر . لقد تعرضت في أثناء آلاف السنين إلى جميع أنواع التحولات ومرت في عهود من الازمات والرخاء ، وعرفت الحروب والهجرات والمغامرات . غير أنها تخصصت في سبل غير السبل التي اخترناها . ربما بقيت ، من بعض النواحي ، قريبة من شروط العيش القديمة جداً ؛ وهذا لاينفي أنها تبتعد عنها ، من نواح أخرى ، أكثر منا .

وعلى الرغم من كون هذه المجتمعات في التاريخ ، يبدو أنها أعدّت أو احتفظت بحكمة خاصة تحثها على الامعان في مقاومة كل تغيير في بنياتها قد يسمح للتاريخ بالدخول إليها على حين غرّة . فالمجتمعات التي نجحت ، مؤخراً أيضاً ، في حماية خصائصها المميزة تبدو لنا مجتمعات اتجه همها كله إلى الاستمرار في وجودها . وطريقتها في استغلال البيئة تؤمن مستوى عيش بسيط وحماية الموارد الطبيعية معاً . وقواعد الزواج التي تطبقها ، على تنوعها ، تتسم ، في نظر الديموغرافيين بسمة مشتركة تتجلى في تحديد معدل الخصب إلى أقصى حد والمحافظة على ثباته .وأخيراً ، يبدو أن حياتها السياسية ، التي تقوم على الرضى ولا تقبل سوى القرارات المتخذة بالاجماع ، صيغت لاستبعاد استخدام هذا المحرّك للحياة الاجتماعية الذي يستعمل الفروق التفاضلية بين سلطة ومعارضة ، أكثرية وأقلية ، مستغلين ومستغَلين .

باختصار ، إن هذه المجتمعات ، التي يمكن أن نسميها « باردة » لقرب الحرارة التاريخية في بنيتها الداخلية من الصفر ، تتميز بعدد أعضائها المحدود وطريقة عملها الآلي من المجتمعات « الحارّة » التي ظهرت في أماكن مختلفة من العالم في إثر ثورة الحجر المصقول ، وحيث

ثم تحريض مفاضلات بين الشيع والطبقات بلا هوادة لاستخلاص الصيرورة والطاقة منها .

أهمية هذا التمييز نظرية على نحو خاص ، لانه لايوجد ، على الارجح ، مجتمع مشخص واحد يطابق في جملته وفي كل جزء من أجزائه هذا النموذج أو ذاك مطابقة صحيحة . وبمعنى آخر أيضاً ، يظل هذا التمييز نسبياً لو صح ، كما نعتقد ، أن الانتروبولوجيا الاجتماعية تخضع لواقعية مزدوجة : ماضوية ، نظراً لسير أنواع الحياة البدائية في طريق الزوال ، ولضرورة الاسراع في جني الدروس منها ؛ ومستقبلية لاننا نشهد تطوراً يتسارع ايقاعه ، ونحس الآن أننا « بدائيون » قياساً إلى أولاد أحفادنا ، ونحاول تثبيت شرعيتنا بمقارنة أنفسنا بأولئك الذين كانوا ـ وما زالوا للحظة قصيرة ـ بمثابة جزء منا يستمر في البقاء .

ومن جهة أخرى ، لاتتسم هذه المجتمعات التي كنت قد سميتها مجتمعات « حارة » بهذه السمة في المطلق . فعندما فرضت الحاضرات ـ الدول الكبرى في حوض البحر المتوسط والشرق الاقصى نظام الرق بُعيد ثورة الحجر المصقول ، أقامت نموذجاً من المجتمع أمكن أن تُستخدم فيه الفروق التفاضلية بين الناس ـ بعضهم سائد وبعضهم الآخر مسود ـ لخلق ثقافة بايقاع ظل عجيباً إلى ذلك الحين ولا يرقى إليه الشك . والثورة الآلية في القرن التاسع عشر ، بالقياس إلى هذه الصيغة ، لاتمثل تطوراً موجهاً في الاتجاه نفسه بقدر ماتمثل مخططاً مغشوشاً لحل مختلف : تستند لوقت طويل أيضاً إلى المفاسد نفسها ، والاعمال الجائرة ذاتها ، جاعلة في الوقت نفسه من الممكن أن تُنقل إلى الثقافة هذه الوظيفة التي أسندتها إلى المجتمع ثورة ماقبل المرحلة التاريخية مباشرة .

لو كان الانتروبولوجي مطالباً - لاسمح الله بذلك - بأن يتكهن بمستقبل البشرية ، لما تصوره دون شك امتداداً أو تجاوزاً للاشكال الحالية ، بل على الاصح ، على غرار ضرب من التكامل يوحّد تدريجياً بين الصفات الخاصة بالمجتمعات الباردة والمجتمعات الحارة . ولعل تفكيره يصل الخيط ثانية بحلم ديكارت القديم القائم على وضع الآلات بوصفها أشخاصاً آليين في خدمة البشر ؛ ويقتفي تفكيره أثر هذا الحلم في فلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية وحتّى سان سيمون ؛ ذلك أن سان سيمون ، عندما أعلن الانتقال « من حكم الناس إلى ادارة الاشياء » ، كان يستبق في آن واحد تمييز الانتروبولوجيا بين الثقافة والمجتمع وهذا التحول الذي تجعلنا انجازات نظرية الاعلام والالكترونيات نستشف على الاقل امكان حصوله : هذا التحول من طراز حضارة دشّن الصيرورة التاريخية في غابر الزمان ولكن لقاء تحول الناس إلى آلات ، إلى حضارة مثالية تنجح في تحويل الآلات إلى بشر وعندئذ ، يتحرر المجتمع من لعنة قديمة كانت ترغمه على استعباد البشر في تحقيق التقدم عندما تضطلع الثقافة اضطلاعاً كلياً بمسؤولية صنع هذا التقدم . وبعد ذلك يتكوّن التاريخ من تلقاء نفسه ، ويتمكن المجتمع مرة أخرى ، وقد وُضع خارج التاريخ وفوقه ، من تعهد هذه البنية المنتظمة والشفافة التي تُعلمنا أفضل المجتمعات البدائية محافظة عليها أنها لاتتناقض مع البشرية . ولعل الانتروبولوجيا الاجتماعية تجد في هذا المنظور ، وإن كان طوباوياً ، مسوغها الارفع ، نظراً لان أشكال الحياة والفكر التي تدرسها لن يكون لهما بعد ذلك فائدة تاريخية ومقارنة فحسب : بل أنها توافق أيضاً فرصة مواتية ودائمة للانسان ، مهمة الانتروبولوجيا الاجتماعية ، ولا سيما في احلك الساعات ، أن تسهر عليها .

هذه الحراسة اليقظة ، يعجز عاملنا عن القيام بها ــ وربما لم يكن ليتصور أهميتها وضرورتها ــ لو لم يكن بعض الناس ، في مناطق بعيدة من العالم ، قاوموا التاريخ بعناد وظلوا دليلاً حياً على مانريد انقاذه .

* * *

ختاماً لهذا الدرس ، أود ، في الواقع ، سيدي المدير ، أيها الزملاء الاعزاء ، أن أشير ، ببضع كلمات ، إلى احساس الانتروبولوجي الغريب ، عندما يدخل إلى بيت يرقى تقليده ، المتصل طوال أربعة قرون ، إلى عهد فرانسوا الاول . ثمة روابط عديدة تشده ، ولا سيما إذا كان عالماً بثقافات امريكا الاصلية ، إلى هذا العهد الذي تلقت فيه أوربا وحي العالم الجديد وانفتحت على المعرفة الاتنوغرافية . لعله كان سيتمنى العيش فيه ؛ ماذا أقول ، بل هو يعيش فيه بذهنه كل يوم . وبما أن هنود البرازيل ، التي ابتدأت فيها مهنتي ، استطاعوا تبني شعار : « سأحافظ » ، تنطوي دراستهم على مزيتين : مزية رحلة إلى أرض بعيدة ، ومزية استكشاف الماضي ، وهذه الاخيرة أشد غموضاً أيضاً .

ولكن ، لهذا السبب أيضاً ــ مع العلم بأن رسالة معهد فرنسا قامت دوماً على تدريس العلم الناشيء ــ تراودنا رغبة بابداء الاسف . فما هو سبب التأخير الكبير في إحداث هذا الكرسي ؟ وكيف لم تتسلم الاتنوغرافيا مكانها عندما كانت حديثة ، وكانت الواقعات تحتفظ بغناها وجدتها ؟ ذلك أن المرء إنما يلذ له أن يتخيل إحداث هذا الكرسي عام ١٥٥٨ حين كان جان دو ليري يؤلف ، وقد عاد من البرازيل ، كتابه الاول ، وكان قد صدر كتاب أندريه تيفيه ، **خصوصيات فرنسا القطبية الجنوبية** .

ومن المؤكد أن الانتروبولوجيا الاجتماعية تكون أجدر بالاحترام وأحسن ثباتاً ، لو وقع الاعتراف الرسمي بها عندما كانت قد بدأت تنظيم مشروعاتها . ومع ذلك ، لو فرضنا حدوث كل شيء على هذه الصورة ، فانها ما كانت على ماهي عليه اليوم : بحثاً قلقاً ومتحمساً ، يلقي على الباحث وابلاً من الاسئلة الاخلاقية والنوعية على السواء . لعل من طبيعة علمنا أنه بدا في آن واحد على أنه جهد لاستدراك تأخر ، وتأمل حول تفاوت يجب أن تنسب إليه بعض سمات هذا العلم الاساسية .

إذا كان المجتمع ماثلاً في الانتروبولوجيا ، فالانتروبولوجيا ماثلة في المجتمع : ذلك أن الانتروبولوجيا استطاعت توسيع موضوع دراستها تدريجياً ، بحيث شمل المجتمعات البشرية كلها ؛ غير أنها ظهرت في زمن متأخر من تاريخ هذه المجتمعات ، وفي قطاع صغير من الارض المأهولة . أضف أن المعنى الذي تنطوي عليه ظروف ظهورها لا يفهم مالم توضع هذه الظروف ثانية في إطار تطور اجتماعي واقتصادي خاص : عندئذ نكتشف أن هذه الظروف تترافق مع ضرب من الوعي — ندم تقريباً — بأن البشرية استطاعت في اثناء زمن طويل جداً أن تبقى مستلبة من ذاتها ، وبأن هذا القسم من البشرية ، على وجه الخصوص ، الذي أنشأ الانتروبولوجيا ، هو نفسه الذي جعل من كثير من الناس الآخرين شيئاً مكروهاً ومحتقراً . فقد قيل أحياناً إن أبحاثنا أثر من آثار النزعة الاستعمارية . الامران مرتبطان بالتأكيد ولكن ليس ثمة ماهو أكثر خطأً من أن نعد الانتروبولوجيا استحالة أخيرة من استحالات الروح الاستعمارية : ضرباً من الايديولوجيا المخجلة التي قد تقدم لها فرصة البقاء .

مانسميه « النهضة » كان بالنسبة للاستعمار والانتروبولوجيا ، ولادة حقيقية . وبما أنهما كانا وجهاً لوجه منذ أصلهما المشترك، فقد دار بينهما حوار ملتبس تواصل طوال أربعة قرون . فلو لم يكن الاستعمار موجوداً لكان ازدهار الانتروبولوجيا أقل تأخراً ، ولكن من المحتمل أيضاً أنه لم يكن ثمة شيء يحض الانتروبولوجيا ، كما أصبح دورها ، على وضع الانسان برمته موضع الاتهام في كل نموذج من نماذجه الخاصة . ان علمنا بلغ النضج حين بدأ الانسان الغربي يعلم أنه سوف لايفهم نفسه مادام يعامل عرقاً واحداً أو شعباً واحداً على الارض معاملة الاشياء . وعندئذ على سبيل الحصر ، استطاعت الانتروبولوجيا أن تتوطد بالنسبة إلى ماهي عليه : مشروع يهدف ، إذ يبعث النهضة ويكفّر عنها ، إلى توسيع النزعة الانسانية بحيث تشمل البشرية كلها .

اسمحوا لي إذاً ، أيها الزملاء الاعزاء ، بأن تكون كلماتي الاخيرة ، بعد أن حييت معلمي الانتروبولوجيا الاجتماعية في بداية هذا الدرس ، لأجل هؤلاء الهمجيين ، الذين مازال تصلبهم الغامض يقدم لنا وسيلة تعيين الابعاد الحقيقية للواقعات البشرية : هؤلاء الرجال والنساء الذين يعودون في هذه اللحظة إلى مركز خيامهم الواقع على بعد آلاف الكيلومترات من هنا ، في سبسب تحرقه حرارة الدغل أو غابة تغمرها الامطار ، لاقتسام زاد هزيل وذكر آلهتهم معاً ؛ هنود المدارات هؤلاء وامثالهم في العالم الذين لم يبخلوا عليّ بعلمهم القليل الذي يتعلق به مع ذلك الاساس من المعارف التي كلفتموني نقلها إلى الآخرين ؛ هؤلاء الذين يحكم عليهم مصيرهم ، وا أسفاه ، بالانقراض تحت وطأة

الامراض التي حملناها إليهم وتحت وطأة مانقلنا من أنماط العيش التي تتصف بالنسبة لهم أنها أشد فظاعة كذلك ؛ هؤلاء الذين أدين لهم بدين لن أتحرر منه حتى لو استطعت ، في المكان الذي وضعتموني فيه ، أن أبرر المحبة التي يلهموني إياها وعرفان الجميل الذي أكنه لهم ، مستمراً في الظهور بمظهر تلميذهم وشاهدهم مثلما كنت بينهم وكما أود أن أبقى بينكم .

* * *

الفصل الثاني

جان جاك روسو

مؤسس علوم الانسان[1]

إنكم ، إذ تدعون أحد الاتنولوجيين إلى هذا الاحتفال ، لاتولونه فقط شرفاً عظيماً ، يشكركم عليه شخصياً : بل تتيحون أيضاً لعلم فتي أن يعترف بعبقرية رجل ربما كان ممكناً لبعضهم أن يظن أن موكباً يتصف الآن بأنه حافل، بالنظر إلى أنه يضم الادب والشعر والفلسفةوالتاريخ والاخلاق وعلم السياسة وعلم التربية ، وعلم اللغة والموسيقى وعلم النبات ، الخ . ، يكفي بتمجيد جميع جوانبها ؛ ذلك أن روسو ، فضلاً عن ذلك، لم يكن فحسب ملاحظاً ذكياً للحياة القروية، وقارئاً متحمساً لكتب الرحلات ومحللاً مجرباً للعادات والمعتقدات الاجنبية : بل يمكن الجزم أيضاً ، بدون خوف من التكذيب ، بأنه كان قد تصور هذه الاتنولوجيا التي لم تكن موجودة بعد ، قبل قرن من ظهورها ، وأرادها ، وتنبأ بها ، واضعاً إياها دفعة واحدة في مكانها بين العلوم الطبيعية والانسانية التي

(١) خطاب ألقي في جنيف في ٢٨ حزيران ١٩٦٢ ، خلال الإحتفالات بالذكرى السنوية الـ ٢٥٠ لولادة جان جاك روسو . وظهر النص أولا في : جان جاك روسو ، الصادر عن الجامعة العمالية و كلية الآداب في جامعة جنيف ، نوشاتيل ، لا باكونيير ، ١٩٦٢.

كانت قد تكوّنت . وحتى أنه تنبأ بالشكل العملي — بفضل رعاية العلوم رعاية فردية أو جماعية — الذي سيتاح لها أن تبدأ به خطواتها الاولى .

هذه النبوءة ، التي هي دفاع وبرنامج معاً ، تشغل حاشية طويلة في **مقالة في أصل عدم المساواة** ، التي ستسمحون لي بالاستشهاد ببعض فقراتها ، وإن لم يكن ذلك إلا لتبرير حضور مادتي العلمية في احتفال اليوم . يقول روسو : « يشقّ عليّ أن أتصور كيف لايوجد رجلان ، في عصرٍ يتباهى بمعارف رفيعة . . . يخصص أحدهما عشرين ألف ريال من أمواله ، والآخر عشر سنوات من عمره ، لرحلة شهيرة حول العالم ، يكرسانها لا لدراسة الحجارة والنباتات كما هو الشأن دائماً ، بل لدراسة الناس والعادات لمرة واحدة . . » . وهتف في مكان آخر : « الارض مغطاة بأمم لانعرف إلا أسماءها ، ومع ذلك نهتم بالحكم على الجنس البشري ! هب أن أمثال مونتسكيو وبوفون وديدرو ودالمبير وكوندياك ، أو رجالاً من هذه الطينة ، يذهبون في رحلة لتثقيف مواطنيهم ، يلاحظون ويصغون ، بصفتهم يتقنون ذلك ، تركيا ومصر وبلاد البرابرة وامبراطورية مراكش وغينيا وبلاد القفر وداخل افريقيا وسواحلها الشرقية ومالابار والمغول وضفاف الغانج وممالك سيام وبيغو وآفا والصين والتتر ولا سيما اليابان ، ثم في نصف الكرة الآخر المكسيك والبيرو وشيلي وأراضي ماجلان ، ولا ننس باتاغون وتوكومانوباراغواي وإذا أمكن البرازيل ، وأخيراً الكاريبي وفلوريدا وجميع المناطق الهمجية ؛ رحلة هي أهم الرحلات وينبغي القيام بها بعناية عظيمة. وهب أن هؤلاء الهراقلة الجدد ، وقد عادوا من هذه الجولات الجديرة بالذكر ، يكتبون بهدوء ، بعيد ذلك ، التاريخ الطبيعي والاخلاقي والسياسي

لما رأوه ، لرأينا عندئذ عالماً جديداً يخرج من تحت أقلامهم ، ولتعلمنا هكذا معرفة عالمنا . . . » (**مقالة في أصل عدم المساواة ، حاشية ١٠**) .

أفليست الاتنوغرافيا المعاصرة وبرنامجها ومناهجها هي التي نراها ترتسم هنا ، فيما تبقى الاسماء المشهورة المذكورة في نص روسو هي نفسها التي يتخذها اتنوغرافيو اليوم قدوة دون ادعاء بمضاهاة أصحابها ، بل لاقتناعهم بأن السير على هديهم هو وحده الذي يستطيع فرض احترام علمهم على الناس ، بعد أن ظل هذا الاحترام زمناً طويلاً محل مساومة ؟

لم يقتصر روسو على توقع الاتنولوجيا : بل أسسها . أولاً ، على الصعيد العملي ، عندما كتب هذا الكتاب ، **مقالة في أصل عدم المساواة بين الناس وأسسه** ، الذي يطرح مسألة العلاقات بين الطبيعة والثقافة ، والذي يمكن للمرء أن يرى فيه أول مطول في الاتنولوجيا العامة ؛ وثانياً ، على الصعيد النظري ، عندما ميز بوضوح وايجاز رائعين ، موضوع الاتنولوجي الخاص من موضوع الباحث الاخلاقي والمؤرخ : « عندما نريد أن ندرس أناساً ، يجب علينا أن ننظر على مقربة منا ؛ ولكن ، عندما نريد أن ندرس الانسان ، يجب علينا أن نتعلم أن نبتعد بنظرنا ؛ ينبغي أولاً أن نلاحظ الفروق لكي نكتشف الخصائص . » (**محاولة في أصل اللغات** ، الفصل الثامن) .

هذه القاعدة المنهجية التي يضعها روسو للاتنولوجيا ، والتي تحدد ولادتها ، تسمح كذلك بالتغلب على ماقد يعتبر للوهلة الاولى ، تناقضاً مزدوجاً : أي أن روسو استطاع أن ينادي معاً بدراسة الناس الذين يتصفون بأنهم أكثر بعداً وبالاعتكاف ، على وجه الخصوص ، على دراسة هذا الانسان الخاص الذي يبدو أنه الاقرب ، أعني أن يدرس الانسان نفسه . في حين ان ارادة التماثل مع الآخر تسير ، في آثاره كلها ، جنباً إلى جنب مع رفض التوحد بالذات رفضاً

عنيداً . ذلك أن هذين التناقضين الظاهرين ، اللذين ينحلان في علاقة تضمينية واحدة ومتبادلة ، يجب على مهنة الاتنولوجي أن تتغلب عليهما في وقت أو في آخر . ودين الاتنولوجي نحو روسو يجد نفسه وقد تنامى من جراء أن روسو ، الذي لم يكن راضياً أن يدرج بدقة كبيرة في لوحة المعارف البشرية علماً لايزال يتطلب النشوء ، وفّر للاتنولوجي بآثاره ومزاجه وطبعه الظاهرين في هذه الآثار ، وبكل نبرة من نبراته ، وبشخصه ووجوده ، الدعم الاخوي ، دعم صورة يتعرف فيها على نفسه ، وتساعده على حسن فهم ذاته ، لا على أنه عقل تأملي صرف ، بل على أنه الفاعل اللاارادي لضرب من التحول الذي يحدث خلاله والذي تتعلم البشرية كلها أن تحس به في شخص جان جاك روسو .

كل مرة يكون الاتنولوجي في الميدان ، يرى نفسه متروكاً لعالم كل شيء فيه غريب عليه وعدواني في الغالب . ولا يملك مايسمح له بالبقاء والقيام ببحثه سوى هذه الآنا التي مازال يملكها ؛ ولكنها أنا ممزقة ، مادياً ومعنوياً ، بالتعب والضيق والجوع وصدمة العادات المكتسبة وظهور الآراء المسبقة التي لم يكن يرتاب فيها ؛ ويكتشف نفسه في هذه الظروف الغريبة أنه مقعد وكسيح بفعل هزات تاريخ شخصي مسؤول عن ميله في البدء ، ولكنه ، بالاضافة إلى ذلك ، يؤثر مستقبلاً في سيره . إذاً ، في التجربة الاتنوغرافية ، يدرك الملاحظ أنه هو أداة ملاحظته الخاصة : ومن البديهي أن يكون من الواجب عليه أن يتعلم معرفة نفسه وأن يحصل من ذات تتجلى بصفتها آخر للانا التي تستخدمه على تقويم سيصبح جزءاً لايتجزأ من ملاحظته ذوات أخرى . كل مهنة اتنوغرافية تجد مبدأها في « اعترافات » ، مكتوبة أو غير معلنة .

ولكننا إذا كنا نستطيع أن نوضح هذه التجربة بتجربة روسو ، أفلا يعني ذلك أن مزاجه وتاريخه الخاص ، والظروف ، قد وضعته بصورة عنوية في موقع يتسم بسمة اتنوغرافية واضحة ؟ موقع سرعان مايستخلص نتائجه الشخصية ، فيقول عن معاصريه : « هاهم ، إذاً ، غرباء ، مجهولون ، ولا وجود لهم في نظري ، لانهم أرادوا ذلك ! أما أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا أكون ؟ ذلك ماينبغي علي أن أبحث عنه ».(نزهة أولى) . ولعل في وسع الاتنوغرافي أن يهتف ، مفسراً كلام روسو ، وهو يتأمل للمرة الاولى المتوحشين الذين اختارهم : « هاهم ، إذاً ، غرباء ومجهولون ولا وجود لهم في نظري لانني أنا أردت ذلك ! أما أنا ، وقد انفصلت عنهم وعن كل شيء ، فماذا أكون ؟ ذلك . **ماينبغي علي أولاً** ، أن أبحث عنه » .

ذلك أنه لكي يفوز المرء بالقبول بين الآخرين ، هدف ينسبه الاتنولوجي إلى معرفة الانسان ، ينبغي أن ينكر نفسه بوصفه ذاتاً .

نحن مدينون لروسو باكتشاف هذا المبدأ الوحيد الذي تستطيع العلوم الانسانية أن تستند إليه ، ولكنه كان لابد له من أن يبقى منيعاً وغامضاً في ظل فلسفة كانت ، إذ انطلقت من الكوجيتو ، سجينة بداهات الانا المزعومة ، وعاجزة عن التطلع إلى تأسيس فيزياء إلا بالتخلي عن تأسيس علم اجتماع وحتى علم أحياء : ذلك أن ديكارت يرى امكان الانتقال مباشرة من داخلية انسان إلى خارجية العالم ، دون أن يتبين وجود مجتمعات وحضارات ، أي عوالم من الناس بين هذين الطرفين . إن روسو ، الذي يتكلم عن نفسه بضمير الغائب ، بفصاحة نادرة (ذاهباً أحياناً إلى حد شطر هذا الضمير ، كما في **الحوارات**) مستبقاً بذلك الصيغة الشهيرة : « الأنا هي آخر » (التي يجب على التجربة الاتنوغرافية

اثباتها قبل الشروع بالبرهنة على أن الآخر هو أنا) ، يبرز بوضوح أنه مبتكر اضفاء الموضوعية الجذري هذا عندما يحدد هدفه . الذي يكمن ، كما يشير في النزهة الاولى، في «فهمتغيرات نفسي وتعاقب هذه التغيرات » . ويتابع : « سأجري على نفسي ، من ناحية ما ، العمليات ذاتها التي يجريها الفيزيائيون على الهواء لمعرفة حالته اليومية » . ان مايعبر عنه روسو إذاً إنما هو ــ وتلك حقيقة مدهشة ، مع أن علم النفس والاتنولرجيا جعلاها مألوفة لدينا ــ وجود « هو » يتصف بأنه موضوع تفكيري أنا ، ويجعلني ، في البداية ، أشك فيما إذا كنت أنا الذي أفكر . كان ديكارت يعتقد بامكان الاجابة على تساؤل مونتين « ماذا أعرف ؟ » (الذي خرج منه كل شيء) بـ « أنا أعلم انني موجود لانني أفكر » ؛ فيرد روسو على ذلك بـ « ماذا أكون ؟ » دون مخرج مؤكد من حيث أن السؤال يفترض حلاً لسؤال آخر أكثر اتصافاً بأنه أساسي : « هل أنا موجود ؟ » ؛ في حين لاتقدم التجربة الخاصة سوى هذا الـ « هو » الذي اكتشفه روسو وشرع في سبره على نحو واضح .

لايغرننا الامر : ذلك ان نية قس سافوا الرضية ذاتها لاتتوصل إلى اخفاء حقيقة أن مفهوم الهوية الشخصية لايتم اكتسابه ، في رأي روسو ، إلا بالاستدلال ، وأن هذا المفهوم يبقى متسماً بالغموض : « أنا موجود ... تلك هي الحقيقة الاولى التي تذهلني **والتي أنا ملزم** بقبولها (نحن الذين شددنا على الفكرة) . . . هل أحس بوجودي إحساساً خاصاً أو أنني لاأشعر به إلا باحساساتي ؟ هذا هو الشك الاول الذي راودني ، وهو شك يتعذر حله في الوقت الحاضر » . ولكن المرء إنما يعثر في التعليم الانتروبولوجي بالمعنى الصحيح للكلمة ، تعليم روسو ، في **مقالة في أصل عدم المساواة**، على أساس هذا الشك ، أساس يكمن

في تصور للانسان يضع الآخر قبل الأنا ، وفي تصور للانسانية يضع الحياة قبل الناس .

لانه لو امكن الاعتقاد بحدوث انتقال ثلاثي ، عند ظهور المجتمع ، من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن الشعور إلى المعرفة ، ومن الحيوانية إلى الانسانية – برهنة تشكل موضوع **المقالة** – لما تيسر ذلك إلا بأن ننسب للانسان ملكة رافقته منذ وضعه البدائي ، تدفعه إلى التغلب على هذه العقبات الثلاث ، وتملك ، من ثمّ ، بصفة أصلية وبصورة مباشرة ، صفات متناقضة ، إن لم يكن التناقض في ذاتها ؛ وهي في آن واحد ، طبيعية وثقافية ، انفعالية وعقلانية . حيوانية وبشرية ؛ وتستطيع ، عندما تصبح واعية فقط ، أن تتحول من صعيد إلى آخر .

هذه الملكة ، وما كف روسو عن تكرار ذلك ، هي العطف الناتج عن التماثل مع آخر يتصف بأنه ليس واحداً من الاهل أو الاقارب أو المواطنين فحسب ، بل انسان ما لمجرد أنه إنسان ، وأكثر من ذلك موجود حي لمجرد أنه حي . ويبدأ الانسان إذن احساسه بتماثله مع أمثاله ، وسيتذكر دائماً هذه التجربة البدئية حتى عندما يكون التوسع الديموغرافي (الذي يقوم في فكر روسو الانتروبولوجي بدور حدث محتمل، ربمالميكن ليقع ، وإنما يجب علينا أن نسلّم بوقوعه نظراً لان المجتمع موجود) قد أكرهه على تنو يع أنماط حياته ليتكيف مع البيئات المختلفة التي كان عددها المتزايد قد أرغمه على الانتشار فيها ، وعلى معرفة تمييز نفسه ، ولكن فقط بمقدار ما ساعده تدريب شاق على تمييز الآخرين : الحيوانات حسب أنواعها ، والانسانية من الحيوانية وذاتي من ذوات الآخرين . إن ادراك الناس والحيوانات ادراكاً اجمالياً ، بصفتها موجودات محسوسة ، وهذا مايقوم عليه التماثل ، يسبق وعي

التقابلات : أولاً ، بين خصائص مشتركة ، ثم بين بشري وغير بشري فقط .

تلك إنما هي نهاية الكوجيتو (أنا أفكر ، فأنا إذاً موجود) التي ينادي بها روسو على هذا النحو ، بتقديم هذا الحل الجريء . ذلك أن الامر كان حتى ذلك الحين يتعلق خاصة بوضع الانسان خارج دائرة التساؤل ، أي بتأمين ضرب من « تعالي الانطواء » مع النزعة الانسانية . ويستطيع روسو البقاء مؤمناً بالالوهية ، طالما كان ذلك أدنى مايتطلبه زمنه وتربيته ، ولكنه يخرب المحاولة نهائياً بوضع الانسان ثانية موضع التساؤل .

وإذا صح هذا التفسير ، وإذا كان روسو ، بوسائل الانتروبولوجيا ، يشوش التقليد الفلسفي على نحو جذري بالقدر الذي نظن ، فان بوسعنا أن نفهم الوحدة العميقة لعمل متعدد الصور فهماً جيداً ، ونفهم المكانة الاساسية حقاً للاهتمامات التي تتصف بأنها ملحاحة في نظره ، مع أنها تبدو للوهلة الاولى غريبة عن عمل الفيلسوف والكاتب : أقصد علم اللغة والموسيقى وعلم النبات .

إن نهج اللغة كما يصفه روسو في **محاولة في أصل الألسنة**، يُقلّد على طريقته وعلى صعيده نهج البشرية . والتطابق هو اولى مراحله وهو هنا بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ؛ والاسم الحقيقي يُستخلص تدريجياً من الاستعارة التي تخلط كل موجود مع موجودات أخرى . أما فيما يخص الموسيقى ، فليس ثمة من صور التعبير ماهو أصلح منها ، على مايبدو ، ارفض التقابل الديكارتي المزدوج بين مادي وروحي ، روح وجسم . الموسيقى منظومة مجردة من تقابلات وعلاقات وتحريفات في أنماط الامتداد يسفر استعمالها عن أمرين : أولاً ، قلب العلاقة

بين الانا والآخر ، إذ أنني عندما **أسمع** الموسيقى ، **أصغي** إلى نفسي من خلالها ؛ وأن الموسيقى بقلب العلاقة بين الروح والجسم ، **تعيش حياتها** فيّ . بهذه العبارات : « سلسلة من العلاقات والتركيبات » (اعترافات الكتاب ١٢) ولكن الطبيعة تقدمها لنا مجسدة في « أشياء محسوسة » (**أحلام اليقظة** ، النزهة السابعة) ، إنما يعرّف روسو أخيراً علم النبات مؤكداً أنه بهذه الوسيلة غير المباشرة يطمح إلى العثور على اتحاد المحسوس بالمعقول ، لان هذا الاتحاد يكوّن بالنسبة للانسان حالة أولى ترافق استيقاظ الوعي وما كان من الممكن أن تبقى بعده إلا في مناسبات نادرة وقيمة .

ينطلق فكر روسو إذن من مبدأ مزدوج : مبدأ التماثل مع آخر ، وبالاضافة إلى ذلك ، مع آخر من مجموع الآخرين ولو كان حيواناً ؛ ومبدأ رفض التوحد مع الذات ، أي رفض كل مايمكن أن يجعل الأنا « مقبولة » . إن هذين الموقفين يتكاملان ، وحتى أن الثاني يبرر الاول : ففي الحقيقة أنني لست « أنا » ، بل أضعف « الآخرين » وأشدهم تواضعاً. ذلكم هو اكتشاف **الاعترافات** . . .

هل يكتب الاتنولوجي شيئاً آخر سوى اعترافات ؟ باسمه أولاً ، كما أشرت ، إذ في ذلك إنما يكمن دافع ميله وعمله ؛ وفي هذا العمل ذاته ، باسم مجتمعه الذي يختار لنفسه ، بواسطة رسوله الاتنولوجي ، مجتمعات أخرى وحضارات أخرى ، وعلى وجه التحديد من بين المجتمعات التي تبدو له أكثر ضعفاً وأشد تواضعاً ؛ ومجتمعه ، إذ يفعل ذلك فانما يفعله لكي يتحقق إلى أي حد يتصف بانه غير مقبول : ذلك أنه ليس صورة ممتازة ، بل مجرد مجتمع من هذه المجتمعات « الاخرى » التي تعاقبت على مرّ آلاف السنين ، أو التي مازال تنوعها العابر يؤكد

واجب الانسان ، في وجوده الاجتماعي أيضاً ، أن يعرف نفسه بصفته « هو » قبل التجرؤ على الادعاء بأنه « أنا » .

ثورة روسو ، التي وضعت مسبقاً عناصر الثورة الاتنولوجية الاولى ومهدّت لها ، تقوم على رفض التماثلات المفروضة سواء كان تماثل ، هذه الثقافة مع تلك أو تماثل فرد ، عضو في ثقافة ما ، مع دور أو وظيفة اجتماعية تحاول هذه الثقافة نفسها أن تفرضها عليه ، وفي الحالتين ، تطالب الثقافة أو الفرد بحقهما في تماثل حر ، لايمكن أن يتحقق إلا فيما وراء الانسان : مع كل مايعيش وبالتالي يتألم ؛ وكذلك فيما قبل الوظيفة أو الدور : مع موجود لم يتشكل بعد ولكنه معين . وعندئذ تسترد الأنا والآخر وحدتهما ، وقد تخلصا من عداء كانت الفلسفة وحدها تسعى إلى تأجيجه . ثم يتيح لهما تحالف أصيل ، تجدد أخيراً ، أن يقيما معاً الـ « نحن » ضد الـ « هو » أي ضد مجتمع معاد للانسان ، ويشعر الانسان أنه أكثر استعداداً للرفض ولا سيما أن روسو يعلمه ، بالقدوة ، كيفية تجنب التناقضات غير المحتملة التي تتصف بها الحياة المتمدنة . ذلك أن بوسع الانسان على الاقل ، لو صح أن الطبيعة طردته وأن المجتمع مستمر في اضطهاده ، أن يعكس لصالحه قطبي الاحراج ، وأن يبحث عن مجتمع الطبيعة ليتأمل فيه حول طبيعة المجتمع . وتلك هي ، على مايبدو ، الرسالة السرمدية التي يتضمنها العقد الإجتماعي ، ورسائل في علم النبات ، وأحلام اليقظة .

وعلى وجه الخصوص ، ينبغي الاّ نرى في ذلك فعل ارادة وجلة تدعي البحث عن الحكمة لتبرر اعتزالها . ومعاصرو روسو ماانخدعوا بذلك ، وخلفاؤه أقل عرضة للوقوع في الخديعة : ذلك أن معاصريه

أدركوا ماكان يشعه هذا الفكر المتعالي ، وهذا الوجود المنعزل والجريح ، من قوة مدمرة لم يكن أي مجتمع قد أحس بقدرتها بعد ؛ وأن خلفاءه جعلوا من هذا الفكر ومن مثال هذه الحياة الرافعات التي أتاحت زعزعة علم الاخلاق والحقوق والمجتمع .

ولكن فكر روسو انما يحظى في أيامنا هذه بأهمية فائقة ويكتسب كامل قيمته في نظرنا نحن الذين نحس ، كما كان يتنبأ لقارئه ، « بذعر أولئك الذين سيشقون في العيش بعدك » (**مقالة**) . في هذا العالم الذي يتصف على الارجح بأنه أشد قسوة على الانسان من أي وقت مضى ، حيث تعيش جميع وسائل الابادة والمذابح والتنكيل فساداً ، دون أن تلقى ولا شك أي استنكار على الاطلاق ، بل كان يلذ لنا الاعتقاد بأنها كانت قد فقدت أهميتها نظراً لادخارها لشعوب بعيدة كانت تتحملها ، حسب الزعم السائد لصالحنا وعلى أي حال باسمنا ؛ والآن ، وقد تقاربت الانسانية بفعل اعمار أشد كثافة جعل العالم أكثر صغراً ولم يترك أي جزء من الانسانية في مأمن من عنف كريه ، يستبد بنا حصر العيش في مجتمع ؛ أقول الآن انما يستطيع فكر روسو ، وقد عرض عيوب نزعة انسانية عاجزة تماماً عن تربية الانسان على ممارسة الفضيلة ، أن يساعدنا على طرح وهم نحن قادرون ، وا أسفاه ، على ملاحظته لدينا وعلى ملاحظة تأثيراته الخطيرة علينا . أليست اسطورة الكرامة القاصرة على الطبيعة البشرية ، هي التي ألحقت بالطبيعة نفسها تشويها أول كان لابد من أن تليه تشويهات أخرى ؟

تمثلت البداية بقطع الانسان من الطبيعة ، وتأليفه في مملكة ذات سيادة ؛ واتجه الظن هكذا إلى ازالة أكثر خواصه صراحة ، الخاصة الكامنة في أنه موجود حيّ قبل كل شيء . وقد افسح الاستمرار في جهل هذه الخاصة المشتركة المجال لجميع المفاسد . وما سبق للانسان

الغربي في القرون الاربعة الاخيرة من تاريخه أن كان بوسعه أن يفهم جيداً أنه ، بادعاء الحق في فصل الانسانية عن الحيوانية فصلاً جذرياً ، ومنح الاولى كل ماسلخه عن الثانية ، كان يفتح دورة لعينة ، وأن الحدود نفسها ، الموسعة باستمرار ، صالحة لابعاد بعض الناس عن بعضهم الآخر ، وللمطالبة ، لصالح أقليات تتناقص باستمرار ، بامتياز نزعة انسانية ، فاسدة منذ ولادتها ، لانها اقتبست مبدأها ومفهومها من حب الذات

لقد عرف روسو وحده أن يتمرد على هذه الانانية : انه هو الذي كان في حاشيته على **المقالة** المذكورة سابقاً ، يفضل التسليم باعتبار القردة الافريقية والآسيوية الكبيرة ، التي لم يوفق المسافرون في وصفها ، أناساً من عرق مجهول ، على المجازفة في انكار الطبيعة البشرية على موجودات ربما تملكها ، وربما كان الخطأ الاول أقل جسامة ، إذ أن احترام الغير لايعرف سوى اساس طبيعي واحد ، في مأمن من التفكير ومغالطاته بالنظر لانه سابق عليه ، يكتشفه روسو لدى الانسان في « نفوره العفوي من رؤية مثيله يتألم » (**مقالة**) ؛ ولكن اكتشاف هذا الاساس يوجب أن نرى في كل موجود معرض للالم مثيلاً ، مزوداً لهذا السبب ببينة على حقه الدائم في العطف . ذلك أن الامل الوحيد في أن لايلقى أحدنا من أمثاله معاملة الحيوانات ، يكمن في احساس جميع أمثاله احساساً مباشراً ، وهو في مقدمتهم ، بأنهم موجودات متألمة ، وفي تنمية قدرتهم على العطف الذي يقوم في حالة الفطرة مقام « القوانين والعادات الاخلاقية والفضيلة » ، وبدون ممارستها نبدأ بفهم تعذر وجود قانون وعادات وفضيلة في حالة المجتمع .

التماثل مع جميع أشكال الحياة ، بدءاً بأشدها تواضعاً ، لايقدم

نفسه على أنه ملاذ حنين للانسان ، بل يطرح على بشر اليوم ، بصوت روسو ، مبدأ كل حكمة وكل عمل جماعيين ؛ المبدأ الوحيد الذي يستطيع ، في عالم تزيد زحمته في صعوبة الاعتبارات المتبادلة ، مع أنها ضرورية جداً ، أن يتيح للناس العيش معاً وبناء مستقبل متناسق . ربما كانت الديانات الكبرى التي عرفها الشرق الاقصى تتضمن هذا التعليم ؛ ولكن من كان سيتصدى لنشره علينا ، باستثناء روسو ، في مواجهة تقليد غربي اعتقد منذ العصور القديمة بامكان اللعب على الحبلين ، وتزوير البداهة المتمثلة بخاصة الانسان بصفته موجوداً حياً ومتألماً ، شبيهاً بجميع الموجودات الاخرى قبل أن يتميز منها بمعايير تابعة ؟ قال روسو ، في الرسالة الرابعة إلى مالزيرب : « إنني احس بنفور شديد من الاوضاع التي تسيطر على غيرها . انني اكره المتنفذين واكره اوضاعهم » . أفلا ينطبق هذا الاعلان أولاً على الانسان الذي ادعى التساط على الموجودات الاخرى والتمتع بوضع منفصل ، مفسحاً بذلك المجال لاقل الناس جدارة أن يدعوا الميزة نفسها ضد اناس آخرين، وأن يحوّلوا لصالحهم حجة غريبة بصورتها الخاصة هذه غرابتها بالصورة العامة التي كانت عليها من قبل ؟ لايمكن أن يكون ثمة عذر في مجتمع متمدن ، لجريمة الانسان الوحيدة التي لاتغتفر ، والمتمثلة في اعتقاده بتفوقه اعتقاداً دائماً أو مؤقتاً ، وفي معاملة الناس على أنهم أشياء : إن يكن ذلك باسم العرق أو الثقافة أو الغزو أو الرسالة أو مجرد الوسيلة .

في حياة روسو دقيقة معروفة ــ وربما ثانية ــ دلالتها في نظره ، على الرغم من دقتها ، تحكم الباقي كله ؛ وهذا مايشرح لنا أنها كانت ، عند غروب أيامه ، هي التي ترهقه على وجه الخصوص ، وهي التي يركز على وصفها في مؤلفه الاخير ، وهي التي يعود إليها دوماً في

نزهاته . فما هي ، إن لم تكن عودة عادية إلى الرشد بعد سقوطٍ أسفر عن اغماء ؟ ولكن الشعور بالوجود « أثمن » المشاعر لانه ولا شك نادر جداً وعرضة للجدال كثيراً : « كان يبدو لي انني املأ بوجودي البسيط جميع الاشياء التي ألمحها . . . ولم يكن لدي أي مفهوم متميز عن شخصي . . . وكنت أحس بهدوء فاتن يملأ كياني ولا أجد له مثيلاً ، عندما اتذكره ، في فعالية اللذات المعروفة كلها » . هذا النص الشهير الوارد في النزهة الثانية ، يحاكيه مقطع آخر من النزهة السابعة ويبرره في الوقت نفسه : « إنني أحس بنشوة وافتتان لا يوصفان للامتزاج في منظومة الموجودات والتوحد مع الطبيعة كلها » .

هذا التوحد البدائي ، الذي تأباه حالة المجتمع على الانسان الذي لايتوصل ، وقد أصبح نسّيا لفضيلته الاساسية إلى الاحساس به ، إن لم يكن بصورة طارئة وبفعل ظروف ساخرة ، يفتح لنا السبيل إلى حقيقة آثار روسو . وإذا كنا نخصص لهذه الآثار مكاناً مستقلاً في روائع العبقرية البشرية فلأن صاحبها لم يكتشف ، باكتشاف التماثل ، مبدأ العلوم الانسانية الصحيح والاساس الممكن الوحيد لعلم الاخلاق ، فحسب : بل جدّد أيضاً حماستنا لها ، المعقدة منذ قرنين وإلى الابد ، في هذه البوتقة التي تتحد فيها موجودات يتمسك حب الذات لدى السياسيين والفلاسفة ، في كل مكان آخر ، بابقائها متنافرة : أنا والآخر ، مجتمعي والمجتمعات الاخرى ، الطبيعة والثقافة ، المحسوس والمعقول ، الانسانية والحياة .

الفصل الثالث

فضل دوركهايم على الانتروبولوجيا[1]

حين كتب دوركهايم كتابه « قواعد المنهج السيوسيولوجي » ، لم يكن يثق بالاتنولوجيا. انه يقارن « ملاحظات المسافرين المبهمة والمتسرّعة بنصوص التاريخ الدقيقة » ؛ انه ، وهو تلميذ فوستل دو كولانج الامين ، انما يعتمد على التاريخ في اعطاء علم الاجتماع قاعدة تجريبية . وقال أيضاً إن على العالم الاجتماعي « أن يتخذ من المجتمعات التي تتعين معتقداتها وتقاليدها وعاداتها وحقوقها في آيات مكتوبة وحقيقية ، مادة اساسية لاستقراءاته . ولا ريب في أنه لايستخف بمعلومات الاتنوغرافيا (فلا توجد واقعات يستخف بها العالم) ولكنه يضعها في مكانها الصحيح فبدلاً من أن يجعل منها مركز ثقل أبحاثه ، فانه لايستخدمها ، عادة ،

(١) حوليات جامعة باريس ، ع١ ، ١٩٦٠ ، ص ٤٥ – ٥٠ . جرى الإحتفال بالذكرى المئوية لولادة دوركهايم ، بعد سنتين من حلولها ، في ٣٠ حزيران ١٩٦٠ ، على مدرج السوربون الكبير ، بمبادرة من جامعة باريس . ولم يكن بوسعي أن أشارك فيه إلا بوصفي واحداً من الحضور نظراً لأن السيد غورفيتش ، الأستاذ في السوربون في ذلك الوقت ، رفض مشاركتي . والنص التالي طلبه مني العميد جورج دافي ليظهر بعد الكلمات الملقاة فعلا . وأنا أجدد له شكري لأنه أتاح لي بذلك أن أضم تحيتي إلى التحيات الموجهة إلى مؤسس المدرسة السوسيولوجية الفرنسية ، الذي أهديت إلى ذكراه كتابي ،الأنتروبولوجيا البنيوية ، في تذكاره المئوي .

لا على انها مكمل للمعلومات التي يدين بها للتاريخ ، أو يحاول ، في الاقل ، تأكيدها بهذه الاخيرة » (١) .

وبعد ذلك بسنوات ، في عام ١٨٩٩ ، يعبر هوبرت وموس عن الرأي نفسه . فيكتبان في **بحث في طبيعة القربان ووظيفته** ، الصادر في المجلد الثاني من العلم السوسيولوجي : « تتعذر مطالبة الاتنوغرافيا وحدها برسم المؤسسات البدائية الاختزالي . ذلك أن الواقعات التي يدونها الاتنوغرافيون ، المقتضبة عادة بفعل ملاحظة معجّلة أو المحرّفة بفعل دقة لغاتنا ، لاتأخذ قيمتها مالم تقارن بوثائق أدق وأكمل » (٢) .

واضح أن شيئاً تغير بين فترة التكوّن التي تغطي السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر وبين الانضمام المتحمس إلى الاتنوغرافيا الذي يظهره ، في ١٩١٢ ، المدخل إلى **الأشكال الأولية للحياة الدينية** . فقد تحددت فيه ملاحظة الظاهرات على أنها « تاريخية واتنوغرافية » معاً : وهكذا لأول مرة يضع المنهجان على قدم المساواة . ويؤكد دوركهايم ، بعد ذلك ، أن « ملاحظات الاتنوغرافيين كثيراً ماكانت اكتشافات حقيقية جددت دراسة المجتمعات البشرية » . وهو إذ يتخذ موقفاً يناقض تأكيداته السابقة ، فانه ينفصل عن المؤرخين . يقول دوركهايم : « إذاً ، لاشيء أشد جوراً من الاحتقار الذي استمر كثير من المؤرخين في اظهاره لاعمال الاتنوغرافيين . فمن المؤكد ، على العكس ، أن الاتنوغرافيا أحدثت ، في أكثر الاحيان ، أخصب الثورات في مختلف فروع علم الاجتماع » (٣) .

---

(١) دوركهايم ، قواعد المنهج السوسيولوجي ، ط ١٣ ، ١٩٥٦ ، ص ١٣٢ .

(٢) هوبر وموس ، متفرقات في تاريخ الأديان ، ط٢ ، ١٩٢٩ ، ص ٨ .

(٣) دوركهايم ، الأشكال الأولية للحياة الدينية ، ط٢ ، ١٩٢٥ ، ص٥ ، ٨ ، ٩.

إذاً ، لقد تبدل موقف دوركهايم ومعاونيه من الاتنوغرافيا ، بين ١٨٩٢ و ١٩١٢ . فما تعليل هذا التبديل ؟

يعود سببه الرئيسي ، دون شك ، إلى التحول الذي فرضه تأسيس مجلة **العام السوسيولوجي** على مناهج عمل دوركهايم ومطالعاته . فمنذ أن عزم على أن ينظر في كل ماظهر في العالم في مجال الادب السوسيولوجي وعلى أن يشرحه باسم مذهبه ، كان لابد له من الاتصال باعمال الاتنوغرافيين « الميدانية » . لقد بانت له أعمال بواز وبروس ، وولكين ، وهيل – تو ، وفيزون ، وهويت ، وسوانتون ، وروت ، وكوشينغ ، وهيوويت ، وشتريلو ، وسبنسر ، وجلين ، الخ ، فيما نشأ حذره الابتدائي من جامعي أعمال الآخرين أو من منظّرين مثل فوندت ، ومانهارت ، وهارتلاند وتايلر . ان دوركهايم لم يغير إذاً ، بالمعنى الصحيح للكلمة ، موقفه من الاتنوغرافيا : فما انتقده في البداية لم يكن من الاتنوغرافيا ، أو لم يكن ، على أية حال ، الاتنوغرافيا التي كان لابد له من أن ينضم إليها . لعلّ أولى الخدمات واعظمها ، التي أداها للنظرية الاتنولوجية ، تتمثل في أنه علّمها أن ليس ثمة من تفكير صحيح ، في حال عدم وجود الواقعات نفسها ، الا في المصادر ، على أن يتم فحصها بالدقة التي يعمل بها المجرب على وثائقه الرسمية وبالانتباه المدقّق نفسه . وإلى جانب الاعمال الاتنولوجية الصرفة – **تحريم سفاح المحارم** ، **محاولة في بعض أشكال التصنيف البدائية** – شارك دوركهايم مشاركة اساسية في الاتنولوجيا ، في تقاريره الموزعة في مجلة **العام السوسيولوجي** . وتنم هذه التقارير عن درجة كبيرة من الوضوح في اختيار المولفات . والروح التي تلهمها لعلى قدر كبير من العصرية بحيث نرغب اليوم أيضاً في رؤيتها مجموعة في مؤلف مطبوع .

وإذ يصل دوركهايم ، والحالة هذه ، إلى المراجع ، فانه يحقق ضرباً من الاكتشاف مفاده أن التقابل الذي تصوره ، في البداية ، بين التاريخ والاتنوغرافيا ، وهمي تماماً ، أو أنه ، بالحري ، لم يكن قد وضعه في مكانه المناسب . وما كان يأخذه ، في الحقيقة ، على منظري الاتنولوجيا ليس جهل التاريخ ، بل قيامهم باعداد منهج تاريخي تتعذر مقارنته بمنهج المؤرخين الحقيقيين . وفي لحظة حاسمة من تطور مذهب دوركهايم ، يوضح هوبر وموس فكر المعلم حول هذه النقطة ، عندما يبدأان في **محاولة في القربان** ، بالاستعاضة عن التقابل بين التاريخ والاتنوغرافيا بتقابل كامن بين تصورين للتاريخ : تصور المؤرخين من جهة ، والتصور الذي يصفه راد كليف - براون ، الامين دوماً لالهام دوركهايم ، بعد ربع قرن ، بـ « التاريخ التخميني » . يقول هوبرت وموس : « كان خطأ سميث ، في الاساس ، خطأ منهجياً . فقد تمسك بتصنيف الواقعات نسبياً ، وفق علاقات التماثل التي كان يتوهمها بينها ، عوضاً عن تحليل منظومة الطقوس السامية في تعقيدها الاصلي . وتلك ، من جهة أخرى ، سمة مشتركة بين الانتروبولوجيين الانجليز ... وفي ترتيب الواقعات على هذه الصورة ، يعتبر كل بحث تاريخي صرف باطلاً . ذلك أن قدم النصوص أو الواقعات المروية وهمجية الشعوب النسبية ، وبساطة الطقوس الظاهرة ، قرائن تاريخية مضالّلة » (١) .

إذاً ، التقابل الحقيقي موجود بين طريقتين مختلفتين في كتابة التاريخ : الطريقة التي تعتمد على وثائق مباشرة « ألفها العاملون أنفسهم ، في لغاتهم » أو على آثار تذكارية مشكّلة ، والطريقة التي يمارسها في ذلك العصر جميع منظري الاتنولوجيا تقريباً - تاريخ ايديولوجي يقوم

(١) هوبروموس ، مرجع مذكور ، ص ٧ .

على ترتيب الملاحظات ترتيباً زمنياً بطريقة ما من جميع النواحي ، شريطة أن ترضي الفكر .

ولكن هاهي النقطة الاساسية . فمنذ أن تتخلص الاتنوغرافيا من طموحاتها ، وتؤول إلى المعطيات الخاصة معطيات الملاحظة ، فانها تكشف عن طبيعتها الحقيقية . ذلك أن هذه المعطيات إذا لم تكن انعكاسات تاريخ مزيف ، وعروضاً منثورة في الحاضر « المراحل » مفترضة من تطور العقل البشري ، وإذا كانت بالتالي لاتتعلق بنظام الحدث . فما الذي قد تعلمنا اياه ؟ أما وقد قاوم دوركهايم بعقلانيته اغراء اعتبارها ثمرات هذيان (ذلك الاغراء الذي يمكن أن يكون قد ضلّل فرازر ، على الاقل في أعماله الاخيرة) فقد كان مسوقاً بالضرورة على وجه التقريب إلى التفسير الذي يقدمه في المدخل إلى **الأشكال الأولية** : « تؤلف الحضارات البدائية . . . حالات ممتازة لأنها حالات بسيطة . . . والعلاقات بين واقعاتها أشد وضوحاً أيضاً » . إذاً ، تقدم لنا وسيلة تمييز الاسباب الماثلة دائماً ، التي تتعلق بها الصور الاكثر اساسية من صور الفكر والممارسة الدينية .

اننا نتساءل اليوم ــ الامر الذي لم يكن يسبب أي قلق لدوركهايم ــ مإذا كان هذا الطابع ، طابع المعرفة الاتنوغرافية الممتازة يتعلق بخصائص الموضوع ، أو مإذا كانت هذه المعرفة لا تُفسر بالتبسيط النسبي الذي يؤثر في كل نمط من انماط المعرفة عند تطبيقه على موضوع بعيد جداً . لعل الحقيقة تتوسط التفسيرين . وتفسير دوركهايم غير مغلوط ، حتى لو كانت حججه مختلفة عن تلك التي قد نأخذ بها . ومع ذلك يتعرض هدف البحث الاتنوغرافي ومناهجه ، مع دوركهايم ، إلى انقلاب

(١) المصدر المذكور ، ص ٨ ، ٩ ، ١١ .

جذري . ومنذ ذلك الحين فصاعداً ، يستطيع هذا البحث الافلات من القضية العنادية التي كانت تستعبده : إما أن يقتصر على إرضاء حب اطلاع تاجر أثريات وأن تقاس قيمته بغرابة اكتشافاته وتفردها ؛ وإما تكليفه توضيح فرضيات نظرية عن أصل البشرية وتطورها توضيحاً بعدياً بواسطة أمثلة اختيرت اختياراً مرضياً . إن دور الاتنوغرافيا يجب تحديده بعبارات أخرى : إن لكل ملاحظة من ملاحظاتها ، على نحو مطلق أو نسبي ، قيمة تجربة وهي تسمح باستخلاص حقائق عامة .

أشد الامور تأثيراً وأكثرها اقناعاً هو فهم هذه الرسالة من خلال عمل راد كليف ـ براون الذي تدين له الاتنولوجيا ـ ولبواز مالينوسكي وموس في الوقت نفسه ـ بانتزاع استقلالها عند عطفة الربع الاول من هذا القرن . ومع أن الشاب راد كليف ـ براون انجليزي ، ومن ثم وارث تقليد فكري يختلط به تاريخ الاتنولوجيا ذاته فانه نحو فرنسا ونحو دوركهايم انما يتجه عندما يشرع في جعل الاتنولوجيا علماً تجريبياً شبيهاً بالعلوم الطبيعية الاخرى بعد أن كانت ، حتى ذلك الحين ، علماً تاريخياً أو فلسفياً . كتب في عام ١٩٢٣ يقول : « ليس هذا التصور جديداً على الاطلاق. فقد دافع عنه دوركهايم ومدرسة العام السوسيولوجي الكبيرة منذ عام ١٨٩٥ » (١) .

وإذا كان ، في ١٩٣١ ، يتأسف لان طرائق العمل الميداني الجديدة لم تظهر في فرنسا ، فذلك لان « فرنسا فتحت السبيل إلى تطور الدراسات النظرية في علم الاجتماع المقارن » (٢) .

---

(١) ذكره راديكليف – براون في : المنهج في الأنتروبولوجيا الإجتماعية (مجموعة مطبوعة بعد وفاة مؤلفها) ، شيكاغو ، ١٩٥٨ ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٦٩ – ٧٠ .

التناقض الذي يشدد عليه راد كليف ـ براون وهمي أكثر منه حقيقي . فالجيل الاول الذي درّبه دوركهايم ربما كان سيعطي محترفين ميدانيين . لولا هلاك القسم الاكبر منه في حرب ١٩١٤ ــ ١٩١٨ . وأما الجيل الثاني فقد انصرف إلى الملاحظة المباشرة . ومع أن دوركهايم لم يمارسها قط ، فقد ظلّت **الأشكال الأولية للحياة الدينية** ، مصدر الهام نظري للباحثين الاستراليين . ذلك أن ملاحظات اتنوغرافية ، محلله ومصنفة منهجياً . كفّت للمرة الاولى عن الظهور بمظهر أطمار من طرف ، وشذوذات ، أو على أنها مخلفات من الماضي ، جهد بعضهم في وضعها داخل تصنيفية منهجية للمعتقدات والتصرفات . وبذلك أعيدت الاتنوغرافيا من حيث كانت تقيم موقعها البعيد ، إلى داخل المدينة العلمية . وجميع الذين اسهموا ، منذ ذلك الحين ، في المحافظة على مكانها ذاك ، اقروا صراحة بانتسابهم إلى دوركهايم .

* * *

الفصل الرابع

عمل مكتب الأتنولوجيا الامريكية ودروسه[1]

أشد الذكريات التي احتفظ بها عن حياتي في الولايات المتحدة تأثيراً فيّ ، هي ذكرى اكتشاف مكتبة تبيع كتباً مستعملة ، متخصصة بالمنشورات الرسمية ، واقعة في أسفل شارع برودواي في مدينة نيويورك وذلك ذات يوم من عام ١٩٤١ . كان يمكن الحصول منها على معظم التقارير السنوية الصادرة عن **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** ، بحالة لابد من القول إنها فقدت شيئاً من رونقها ، بدولارين أو ثلاثة للمنشور الواحد . وتشوشني هذه المصادفة ، لانني لم أكن أتصور أن هذه المجلدات القدوسة ، التي تضم أساس معرفتنا عن الهنود الامريكيين ، هي من نوع الكتب العادية المعروضة للبيع ، كنت أحسبها بالاحرى متعلقة بماض رائع ، اختلطت فيه المعتقدات والعادات الزائلة للمجتمعات التي كانت قد درستها هذه المجلدات . وإذا بالثقافات الهندية ـــ الامريكية

---

(١) ترجمة بتصرف للخطاب الملقى في ١٧ أيلول ١٩٦٥ في واشنطن ، أثناء الإحتفالات بالذكرى المائتين لولادة سميتسون ، مؤسس معهد سميتسون ، باذن من سيمون وشوستر ، ١٩٦٦ .

كأنها بعثت ، وصارت ماثلة أمامي وشبه محسوسة بفضل الاتصال المادي الذي جددته هذه الكتب المؤلفة والمنشورة قبل اندراس هذه الثقافات نهائياً ، بين زمنها وبيني . كانت مواردي عندئذ قليلة جداً ، وكانت الدولارات الثلاثة هي كل ماأستطيع انفاقه على طعامي في ثلاثة أيام . ومع ذلك بدا المبلغ تافهاً أمام هذا الكتاب أو ذاك ، من الكتب الرائعة الموضحة بالصور ، الذي كان يسمح هذا المبلغ باقتنائه : **صور** ماليري ، **نشيد الجبل** لماتيوس ، **هوبي كاتشنياس** لفيوكس ؛ أو من كنوز المعرفة المتمثلة في هنود زوني لستيفنسون ،**وميتو لوجيا تسيمشيان** لبواز ، **وهنود غيانا** لروت ، **وأساطير سينيكا** لكورتن وهيويت . . .

وعلى هذا النحو انما توصلت ، لا من غير ان أفرض على نفسي بعض ضروب الحرمان ، إلى أن أكوّن ، مجلداً بعد آخر ، مجموعة تامة تقريباً من التقارير السنوية ، من المجلد رقم ١ إلى المجلد رقم ٤٨ ، التي تغطي أبهى فترة من حياة **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** . ولم يخطر ببالي أن هذا المكتب نفسه سيدعوني إلى واشنطن بعد ذلك ببضعة أشهر ، للمعاونة في مشروع عظيم آخر ، هو : المجلدات السبعة **لدليل هنود جنوب أمريكا** .

ومرت السنون ، ولكن على الرغم من الزمن المنصرم ومن مشاركتي المؤقتة في أعمال **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** ، فان آثاره لم تفقد شيئاً من اعتبارها في نظري ! فأنا احفظ له احتراماً واعجاباً يشاركني بهما زملاؤنا في العالم بأسره . وبما ان ذكرى ميلاد جيمس سميتسون المائتين تصادف السنة التي يزول فيها المكتب (مع أن عمله يستمر بتسمية جديدة) ، فان اختيار الوقت يبدو موفقاً لتوجيه التحية ، في آن واحد ،

إلى ذكرى مؤسس **معهد سميتسون** وإلى المكتب الذي كان من اعظم ابتكارات هذه المنشأة الشهيرة .

إن المكتب الذي أنشيء في عام ١٨٧٩ ، حرّر ، أولاً ، الأتنولوجيا من وصاية الجغرافيا والجيولوجيا بعد أن كانت قد بقيت تحت سلطتهما إلى ذلك الحين . ولكنه على وجه الخصوص أحسن الإفادة من الظروف غير العادية المتمثلة في وجود عشرات القبائل الأهلية على بعد بضعة أيام وأحياناً عدة ساعات من المدن الكبيرة ، وقام بذلك بطريقة دعت أتنولوجياً معاصراً إلى أن يكتب أن « ضروب وصف العادات والثقافات التي نشرها المكتب تتصف بمتانة وغنى في الملاحظة يضاهيان أحدث الأعمال الأتنولوجية » (لينهارت ، ص ٢٤٥) . وكذلك نحن ندين للمكتب بوضع البحث على مستوى نحاول دائماً الإقتداء به وإن كنا لم ننجح في باوغه إلا نادراً .

وثمة ماهو أكثر من ذلك : إن التقارير « الكبيرة » الثمانيةوالأربعين ، وبعض **التقارير** التي تلتها ، **والنشرات** التي تقارب المائتين **ومطبوعات ميسيلانيوس** ، تضم ركاماً عجيباً جداً من النصوص الأهلية والملاحظات الميدانية التي لم يكد أحد يلمسها بعد إنقضاء قرن ، أو مايقارب القرن ، على بداية المشروع . فكيف نفهم ، والحالة هذه ، كون هذه الوثائق النفيسة جداً مهملة في أيامنا هذه ؟ .

يقترب اليوم الذي تكون فيه آخر الثقافات البدائية قد زالت من على سطح الأرض ، والذي نتبين فيه ، وإنما بعد فوات الأوان ، أن معرفة الإنسان غدت بذلك وإلى الأبد محرومة من أسسها التجريبية . وكما كان الشأن فيما يتعلق بماضي حضارتنا ، سيبذل عندئذ باحثون عديدون ، طوال قرون ، مافي وسعهم لفحص منشورات **مكتب**

الأنتولوجيا الأمريكية وتحليلها وشرحها ، تلك المنشورات التي أحسنت حفظ ثقافات أمريكية هندية تفوق مانملك منها حول أية حضارة خالية أخرى ، فضلاً عن كمية المخطوطات غير المطبوعة الموجودة في حوزة المكتب . وإذا نجحنا ذات يوم بتوسيع حدود نزعتنا الإنسانية الضيقة بحيث تضم جميع أشكال التعبير التي أمكن أن تنتجها الطبيعة البشرية ، أو هي قادرة على أنتاجها — أمل البشرية الوحيد في مستقبل أكثر إشراقاً — فسيكون ذلك بفضل مشروعات كمشروع مكتب الأنتولوجيا الأمريكية . ومع ذلك لم تخطر ببالي فكرة اعتبار آثاره ، من الآن فصاعداً ، متعلقة بالماضي ، بل على العكس ، يجب علينا جميعاً نحن ودائرة الأنتروبولوجيا ، التي ترث وظائف المكتب وامتيازاته ، أن نستلهم بالإندفاع نفسه من نجاحاته العظيمة للقيام بمهام الغد .

جرت العادة أن تتكلم بعض الأوساط عن الأنتروبولوجيا ، بشيء من الكياسة المتعالية ، وكأنها علم في سبيله إلى الزوال لأن الشعوب البدائية التي تشكل موضوع دراستها التقليدي ، آخذة في الزوال السريع . ولكي تبقى الأنتروبولوجيا ، كما يقولون ، يجب أن تتخلى عن البحث الأساسي وتتحول إلى علم تطبيقي : فتنصرف عندئذ إلى مشكلات البلدان المتخلفة وإلى المشكلات التي تطرحها المظاهر المرَضية في حياة مجتمعاتنا الخاصة ودون أن يتجاهل المرء أهمية هذه النماذج من البحوث ، يبدو لي أن ثمة بحوثاً كثيرة لاتزال ، وستبقى زمناً طويلاً ، تتطلب أن نقوم بها في الخط التقليدي . ذلك أن دراسة الشعوب المسماة بدائية إنما ينبغي أن تحظى بأولوية مطلقة بسبب كونها ، على وجه الدقة ، مهددة بالفناء في أجل قصير على وجه التقريب .

وعليه ، لم يفت أوان المضي في هذا السبيل . كان فرازر قد أعلن في درسه الإفتتاحي في جامعة ليفربول عام ١٩٠٨ ، اقتراب الأنتروبولوجيا الإتباعية من نهايتها . فما الذي شاهدناه منذ ذلك الحين ؟ اهتز العالم بحربين عالميتين وبما رافقهما من تطور علمي وتقني ، ونتج عن ذلك انهيار ثقافات أجنبية عديدة مادياً ومعنوياً . ولكن هذه الكوارث اقترنت بنتائج من نموذج واحد . فقد أسهمت الحرب العالمية الأولى ، إذ أرغمت مالينوسكي على مشاركة أهالي جزر تروبرياند حياتهم بصورة ربما كانت أكثر دواماً وودّاً مما توقع ، إسهاماً غير مباشر بادخال الأنتروبولوجيا في عهد جديد ؛ وأسفرت الحرب العالمية الثانية عن نتيجة غير مباشرة أيضاً ، هي أنها فتحت على البحث الأنتروبولوجي هذا العالم الجديد ، المؤلف من داخل غينيا الجديدة ، بسكانه البالغين من ٦٠٠,٠٠٠ — ٨٠٠,٠٠٠ نسمة ، الذين تطرح مؤسساتهم على الأنتروبولوجيين مشكلات جديدة ، وترغمهم على إعادة النظر في تلك التي من آرائهم النظرية كانوا يحسبونها أفضل ثباتاً . كما أن نقل العاصمة الإتحادية إلى وسط البرازيل ، وإنشاء الطرق والمطارات ، في مناطق نائية من البلاد ، كشفا عن وجود قبائل صغيرة منعزلة في أمكنة كان الظن متجهاً إلى عدم وجود سكان أصليين فيها .

ومن المؤكد أن هذه هي الفرص الأخيرة ، ولاسيما أنها لاتستطيع أبداً تعويض مشاعر الكره والنقمة التي يوحي بها أندراس الشعوب المسماة بدائية في العالم أجمع ، والناجم بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن هذه الأحداث . فمن أصل ٢٥٠,٠٠٠ أسترالي من سكان البلاد الأصليين ، في بداية القرن التاسع عشر ، يبقى ٤٠,٠٠٠ ، يقاسي معظمهم الجوع ، ويضنيهم المرض ، وتهددهم ، في صحاراهم ،

الإستثمارات المنجمية ، وميادين التجارب الذريّة وحقول رماية الصواريخ . وبين ١٩٠٠ و ١٩٥٠ حذف أكثر من ٩٠ قبيلة من خريطة البرازيل ، وثمة ثلاثون قبيلة تقريباً لاتزال تعيش فيها بصورة مؤقتة ، في عزلة نسبية ؛ وانقرضت في الفترة نفسها خمس عشرة لغة من لغات أمريكا الجنوبية . والأمثلة كثيرة .

ومع ذلك لاينبغي للأنتروبولوجيا أن تستسلم لليأس . صحيح أن مادة دراساتنا تتقلص ، ولكننا نحسن استخدامها بفضل معارف متنامية قياساً على معارف سلفنا ، وبفضل تفكير نظري يستفيد من دروس الماضي ، وتقنيات ملاحظة أدق . ويقل تدريجياً مايحتاج إلى دراسة . ولكن دراسة هذا الباقي تتطلب مزيداً من الوقت وستعطي نتائج أغنى مما كان الشأن منذ عهد قريب . لقد تعلمنا تفتيش هذه « المشاكي » الثقافية واستكشافها ، هذه المشاكي التي راحت المعارف التقليدية تلجأ إليها ، والتي توفر لها ملجأ مؤقتاً ضد هجمات الحضارة الصناعية : لغة ، قرابة ، علم نبات اتنولوجي ، علم نبات حيواني ، إلخ .

ومع ذلك ، فمستقبل الأنتروبولوجيا مهدد اليوم بزوال المجتمعات الأخيرة ، التي ظلت وفيّة حتى النهاية لنمط حياتها التقليدي ، زوالاً مادياً . والحال أن ثمة نوعاً من التطور ، يلاحظه المرء في بعض أجزاء العالم ، كآسيا وأفريقيا وأمريكا الأندية ، الداخلة في مجال الأنتروبولوجيا حتى الآن يشكل خطراً ربما كان أيضاً أكثر اتصافاً بأنه مباشر . والمقصود مناطق ذات كثافة سكانية عالية ، وهذه الكثافة آخذة في الزيادة لا في التناقص . فالخطر الذي تشكله هذه المناطق على دراساتنا هو ، إذاً ، نوعي لا كمي : ذلك أن هذه المجموعات السكانية الكبيرة تتحول تحولاً سريعاً ، وأن ثقافتهم تقترب من ثقافة العالم الغربي ، فتخرج

بذلك من دائرة اختصاصنا . وليس هذا كل شيء ، لأن هذه الشعوب أصبحت أقل تسامحاً إزاء إخضاعها للاستقصاء الأتنوغرافي ، كما لو كانت تشك ، عند دراسة اختلاف معتقداتها وعاداتها عن معتقداتنا وعاداتنا ، في أننا نود إعطاء هذه الإختلافات قيمة إيجابية ، ونوقف تطورها ونبقيها في حالتها الراهنة .

إذاً ، يظهر وضع الأنتروبولوجيا المعاصرة بمظهر غريب . ثمة شعور عميق بالإحترام نحو أشد الثقافات اختلافاً عن ثقافتنا كان قد أوحى لها بالمذهب المسمى « النزعة النسبية في الثقافة » . وإذا بهذا المذهب يلقى استنكاراً شديداً من الشعوب نفسها التي كان يُعتقد بأنه وُضع مراعاة لها . أضف أن هذه الشعوب تعتنق قضايا نظرية تطورية قديمة وحيدة الخط ، كما لو كانت تفضل ، بغية الإشتراك بصورة أسرع في فوائد التصنيع ، اعتبار نفسها متخلفة بصورة مؤقتة بدلاً من مختلفة ولكن بصفة دائمة في هذه الحال .

بذلك يفسر الحذر من الأنتروبولوجيا التقليدية ، الذي يلاحظ في بعض بلدان أفريقيا وآسيا . فالإقتصاديون وعلماء الإجتماع ، يُستقبلون فيها بحفاوة ، ولكن الناس فيها يحتملون الأتنولوجيين على مضض ، مع أنهم لايغلقون الأبواب في وجوههم . إذاً ، لماذا نخلّد عادات وأعرافاً قديمة ، وإن بتدوينها فقط ، هي مذمومة على أية حال ؟ لأنه كلما قلّ اهتمامنا بها ، أسرعت في الزوال . وحتى لو كان زوالها غير محتم ، يحسن إغفال الحديث عنها ، خوفاً من أن يتبين بعضهم في الخارج أن الثقافة المحلية لم تتخذ مكانها بصورة تامة في عهد الحضارة الحديثة كما حسب بعض أعضائها أو أوهموا به . ألم نستسلم نحن أنفسنا ، في بعض فترات من تاريخنا ، للأوهام ذاتها ، ونضطر فيما

بعد لمضاعفة جهودنا من أجل الإرتباط ثانية بماض رغبنا من قبل في قطع جذوره ؟ ونحن نتمنى أن يستفيد آخرون من هذه العبرة القاسية : إن مسؤولية كل شعب تكمن في محافظته على ماضيه ، ليس إزاء نفسه فقط ، بل نحو البشرية بأسرها أيضاً . ويترتب على كل إنسان أن يحول بينه وبين الفناء قبل وعي أصالته وقيمته وعياً تاماً وترسيخ ذكراه . ذلك صحيح بصورة عامة ، ولكنه أكثر صحة في حالة هذه الشعوب التي تجد نفسها في وضع يمتاز بأنها لاتزال تعيش ماضيها ، في الوقت الذي يرتسم فيه ، بما يتعلق بها ، مستقبل مختلف .

فكّر بعضهم بجعل الأنتروبولوجيا أقل قسوة على ضحاياها ، فاقترحوا عكس الأدوار . فلو سمحنا — إذا تجرأت على القول — لأولئك الذين كنا على سبيل الحصر ندرسهم حتّى الآن دراسة اتنوغرافية ، أن يقوموا بدراستنا على هذا الصعيد نفسه ، لتولىّ كل منا بدوره المهمة السهلة . وما دام لايحتفظ أحد بها بصفة دائمة ، يزول مبرر إحساسه بالدونية . وقد نخرج من ذلك بفائدة إضافية تكمن في أن نتعلّم على نحو أفضل معرفة أنفسنا من خلال نظر الغير ، وهذا التبادل في المنظورات قد ينفع العالم بأسره .

هذا الحل ، على سلامة قصده ، يبدو ساذجاً وعسير التطبيق بصورة منهجية . ذلك أن المشكل الذي نواجهه ليس بالبساطة والسطحية اللتين تتصف بهما المسألة التي يتقن حلها أطفال يحبون الخصام ولم يألفوا بعد اللعب معاً ، بتطبيق القاعدة الأولية : « أعرني لعبتك وسأعيرك لعبتي » . بل المقصود شيء آخر تماماً ، بما يتعلق بشعوب يأخذ بعضها من بعضها الآخر مظاهرها المادية وأنماط معيشتها وحتّى عدم المساواة الذي تتسم به علاقاتها .

حتى لو كانت الأنتروبولوجيا تتطلّع إلى هذا المركز ، لن تفلح أبداً في أن تكون عاماً نزيهاً كعلم الفلك الذي يتعلق وجوده بتأمل موضوعاته من بعيد . لقد نشأت الأنتروبولوجيا من صيرورة تاريخية ، استعبد خلالها قلة من البشر باقي البشرية كلها ، وشاهد ملايين الضحايا البريئة سلب مواردهم وتهديم معتقداتهم وتقويض مؤسساتهم قبل ذبحهم بوحشية واستعبادهم وتعرضهم لأمراض وأوبئة لاتملك أجسامهم أية مقاومة ضدها . الأنتروبولوجيا بنت عهد من العنف : وإذا أصبحت قادرة على تكوين نظرة موضوعية عن الظاهرات البشرية لم تكن تتوفر قبلاً ، فهي تدين بهذه المزية الأبيستيمولوجية لحالة فعلية متمثلة في ادعاء قسم من البشرية بحق معاملة القسم الآخر على أنه أشياء .

سوف لايخيم النسيان على مثل هذه الظروف قبل وقت طويل . ولايمكن العمل كما لو لم توجد قط . العالم الغربي لم ينشىء الأنتروبولوجيا بسبب قدراته الفكرية الخاصة ، بل لأن ثقافات أجنبية ، عاملناها على أنها مجرد أشياء ، كانت تتمتع بالتالي بامكانية أن تدرس على أنها أشياء . كنا لانحس بأنها تعنينا ، ولكننا لانستطيع اليوم العمل كما لو كنا لانعنيها ، وعلى نحو مباشر جداً . وليس ثمة تكافؤ بين موقفنا منها وموقفها منا ، ولايمكن أن يوجد مثل هذا التكافؤ .

ينتج عن ذلك مايلي : لكي تتمكن الثقافات المسماة بالأمس أيضاً أهلية ، من اعتبار الأنتروبولوجيا بحثاً مشروعاً ، وليس أثراً من آثار العهد الإستعماري أو من سيطرة اقتصادية تطيل هذا العهد ، لايكفي أن يبدل اللاعبون المعسكر بالتناوب ، فيما تظل اللعبة الأنتروبولوجية على حالها . الأنتروبولوجيا هي التي يجب أن تتحول تحولاً عميقاً إذا كانت تريد أن تواصل عملها في ثقافات قامت علة وجود الأنتروبولوجيا

على دراستها ، لأن تاريخ هذه الثقافات يظل منيعاً في غياب الوثائق المكتوبة .

تكمن المشكلة الآن في سدّ هذه الثغرة ، بدلاً من مواربتها كما في السابق ، بواسطة مناهج بحث خاصة . فالأنتروبولوجيا التي يمارسها أعضاء الثقافة التي تنوي دراستها ، تتخلى عن صفاتها المميزة وتقترب من علم الآثار والتاريخ وفقه اللغة . ذلك أن الأنتروبولوجيا هي علم الثقافة المنظورة من الخارج ، فيما تستطيع شعوب ، تبلغ حياتها المستقلة وتدرك أصالتها ، أن تطمح بصورة طبيعية إلى حق دراسة ثقافتها بنفسها أي من الداخل . وفي عالم يتعرض إلى هذا القدر من التحولات الكبيرة ، سوف لاتعيش الأنتروبولوجيا مالم ترض بالفناء لتبعث بمظهر جديد .

وهكذا ترى الأنتروبولوجيا نفسها ، اليوم ، أمام مهامّ قد يحسبها بعضهم متناقضة ؛ ولكنها قد تكون كذلك فقط إذا كان يجب الشروع بها في كل مكان معاً . فحيث تميل الثقافات الأهلية إلى الزوال مادياً ، إلى جانب بقائها سليمة أيضاً على الصعيد المعنوي في جزء منها على الأقل ، سيواصل البحث الأنتروبولوجي بالطرق التقليدية ؛ وسيحول الإستعجال دون توفير الوسائل له . وبالمقابل ، حيث تكون الشعوب عديدة أو أنها تتطور ، فيما تتجه ثقافتها نحو ثقافتنا ، سينبغي على الأنتروبولوجيا ، المنقولة تدريجياً إلى عاتق الأهليين علماء الشعب موضوع الدراسة أن تتبنى أهدافاً ومناهج شبيهة بتلك التي أثبتت جدارتها منذ عصر النهضة في دراسة ثقافتنا الخاصة مثلما أتقنا نحن ممارسة هذه الدراسة .

لقد اضطر **مكتب الأتنولوجيا الأمريكية** ، والحالة هذه ، إلى مواجهة هذه الضرورة المزدوجة ، منذ بداياته الأولى ، بسبب الظروف

الخاصة المحيطة بهنود أمريكا الشمالية : منهم بعيدون ثقافياً ، وقريبون جغرافياً ، وتحركهم إرادة قوية للحياة على الرغم من جميع المحن التي فرضت عليهم . فعندما كان المكتب يقوم باستقصاءاته الأتنوغرافية الخاصة ، شجع بعض الأهالي على التخصص في شؤون قومهم في مجالات علم اللغة ، وفقه اللغة ، والتاريخ . ومصير الكنوز الثقافية في إفريقيا وآسيا وأوقيانوسيا إلى الضياع مالم يتبع هذا المثل ، ويتم التوصل إلى إيقاظ عشرات المواهب والميول (التي يجب عليها أن توقظ بدورها مئات أخرى) لدى أشخاص من وزن فرانسيس لافليش ، ابن أحد زعماء أوماها ؛ وجيمس موري ، من سكيلدي باونيه ؛ وجورج هونت ، من كواكيوتل ؛ وكثير غيرهم ، ممن انتسب بعضهم إلى المكتب رسمياً ، مثل لافليش وموري . فكيف نكرم نضوج العقل والبصيرة الذي يتصف به هذا العدد القليل من الرجال والنساء الذين أحسنوا إرساء أسس الدراسات الأمريكانية في هذا الوقت المبكر ، إن لم يكن بالجد في نشر ثمرة دروسهم على باقي العالم ؟ .

لايعني ذلك وجوب الاكتفاء باضافة وثائق أخرى من النموذج ذاته إلى الوثائق المتوفرة إلى مالانهاية . ثمة أمور كثيرة يجب انقاذها ، والمهمة على درجة من الالحاح بحيث قد نستسلم إلى استئثار هذه المهمة بنا دون أن نلمح حدود تطور علمنا : فالانتروبولوجيا تتطور بصورة نوعية ، فيما تزداد ، في الوقت نفسه ، كتلة الوثائق التي تجمعها . وهذا التطور نفسه قد يمنحنا الثقة بمستقبل دراستنا . لقد ظهرت مشاكل أخرى لم تلق اهتماماً حتى الآن . ومع ذلك يجب حلّها ، كتلك التي طرحها تفاوت مرونة المردود في المحاصيل الاستوائية . والعلاقة بين كمية العمل المطلوب والمردود ، بما يتعلق بكل محصول منها . ففي الواقع

يتعذر فهم الاهمية الاجتماعية والدينية التي تحظى بها زراعة الانيام*.
في أراضي ميلانيزيا كلها بدون ادخال «رونة المردود الاستثنائية في الحسبان : ذلك أن المزارع الذي يخشى جني محصول يقل عن حاجته ، يضطر إلى غرس مساحة أكبر ، أملاً في الحصول على كفايته . غير أن المحصول الوفير قد يتجاوز التقديرات بحيث يتعذر استهلاكه باكمله؛ فيخصص عندئذ لغاية أخرى ، مثل عروض الاعتبار والمبادلات الاحتفالية . وفي هذه الحالة وحالات عديدة أخرى ، تكتسب الظاهرات الملاحظة دلالة أغنى ، إذا تم التعبير عنها في آن واحد بمصطلحات مدونات أكثر عدداً وأشدّ تنوعاً من المدونة أو المدونات التي كان ينبغي الاكتفاء بها قبلا .

تبرز بذلك شبكة تامة من التعادلات بين الحقائق التي تتمكن الانتروبولوجيا وحدها من الطموح إليها وبين الحقائق التي تتوصل إليها علوم أخرى تقدمت في طرق موازية لطرقها : لا علم الاقتصاد الذي استأنستُ قبل قليل فحسب ، بل وكذلك عام الاحياء ، والديموغرافيا ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، والمنطق الصوري . ذلك أن أصالة أبحاثنا انما تظهر على خير وجه من خلال هذه المقارنات والمطابقات المتبادلة .

دار مؤخراً نقاش طويل لمعرفة ما إذا كانت الانتروبولوجيا أشد انتماء إلى الدراسات الانسانية أم إلى العلوم الطبيعية . وتلك مسألة مزيفة ، على ما يبدو لي ، لان خاصة الانتروبولوجيا تكمن في تمردها على هذا التمييز . فهي تعمل في موضوع التاريخ بالذات ولكنها لاتستطيع استعمال المناهج نفسها ، نظراً لافتقارها إلى المنظور

* — ضرب من النبات العارش « م » .

الزمني . مناهجها ، إذاً ، تقترب من مناهج العلوم المتجهة هي الاخرى شطر التزامن دون أن تجعل بالضرورة من الانسان موضوع دراستها . وكما هو الشأن فيما يتعلق بكل مشروع يتوخى أن يكون علمياً ، تميل هذه المناهج إلى اكتشاف خصائص ثابتة وراء الخصوصية والتنوع الواضحين اللذين تتصف بهما الظاهرات موضوع الملاحظة .

هل سيقول بعضهم إن هذا الهدف يحوّل الانتروبولوجيا عن وجهة نظر تاريخية وذات نزعة انسانية ؟ بالعكس تماماً . فالانتروبولوجيا الفيزيائية هي أكثر فروع الانتروبولوجيا شبهاً بالعلوم الطبيعية ، ولهذا السبب . إنه لامر ذو دلالة انها إذ تحسّن مناهجها وتقنياتها ، تقترب من منظور ذي نزعة انسانية ولا تبتعد عنه .

كان البحث عن الصفات الثابتة يؤول تقليدياً ، في نظر الانتروبولوجي الفيزيائي ، إلى البحث عن عوامل مجردة من القيمة التكيّفية ، وفي الواقع كانت هذه العوامل هي الوحيدة التي ينبئنا حضورها أو غيابها بالحدود العرقية التي كان يظن بعضهم أنها تقسم البشرية . على أن يقين زملائنا بوجود مثل هذه العوامل راح ينقص تدريجياً . إن مورّثه الـ Sihlèmia ، التي كانت تعد لوقت طويل واحداً من هذه العوامل ، ستفقد هذه الخاصة نهائياً ، فيما لو أكسبت ، كما هو مقبول اليوم عادة ، شكلاً خبيثاً من أشكال الملاريا مناعة نسبية . وعليه ، فقد أثبت ليفينغستون بنجاح أن الانتروبولوجيا الفيزيائية ، بتخليها عن ورقة رابحة على صعيد تاريخ تخميني آجل ، فازت بورقة رابحة ثانية على صعيد تاريخ مشخص وعاجل هو التاريخ الذي يمارسه المؤرخون . ذلك أن انطواء المورّثة المشار إليها على قيمة تكيّفية انما هو الذي ، على وجه

الدقة ـ يتيح لنا ، إذا جاز القول ـ بأن نقرأ في خريطة توزعها في افريقيا تاريخ هذه القارة وهو يتكوّن ، وبوضع سلسلة من العلاقات المتبادلة بين هذه الخريطة التكوينية وبين خرائط توزع اللغات والملامح الثقافية الاخرى . ماالذي يمكن استنتاجه من هذا المثال ؟ ثمة خصائص ثابتة ، تتوارى على المستوى السطحي الذي ساد الاعتقاد بادراكها فيه لتظهر ثانية على مستوى اعمق ويتمتع بمردود وظيفي أكبر ؛ وهي لاتفقد قيمتها الاعلامية في هذا السياق ، بل تكسب فيه قيمة دلالية .

تلاحظ اليوم تطورات من النموذج ذاته في مجال الانثروبولوجيا كله . فقد بعث فوستر مؤخراً حياة جديدة في مشكل اعتقد كثير منّا باضمحلال أهميته ، مشكل أصل مخرطة الفخاري ، وذلك باثبات عدم أيلولة مثل هذا الاختراع إلى طريقة آلية جديدة أو أداة مادية خاصة يمكن وصفها موضوعياً ومن الخارج . يتعلق الامر على الاصح برسم اختزالي دينامي أو بمبدأ قادر على ايجاد عدد كبير من الاجهزة المختلفة بعضها بدائي وبعضها أكثر اتقاناً . ولقد حاولت في نسق آخر — نسق دراسات القرابة — الاشارة إلى عدم وجوب وصف المنظومات تبعاً لسماتها الخارجية — من ذلك عدد الحدود التي تستعملها أو طريقة تصنيف جميع العلاقات الممكنة بين الافراد ، بغية مزجها أو تمييزها. ولكننا لانحصل بهذه الطريقة الا على تعداد النماذج والنماذج الفرعية تعداداً عقيماً ، ومجرداً من كل قيمة تفسيرية . يجب ، بالاحرى ، البحث عن طريقة عمل هذه المنظومات في اقامة هذه الصورة أو تلك من صور التضامن داخل الزمرة الاجتماعية ؛ وعندئذ نلاحظ أن تعدد المنظومات الظاهر يخفي عدداً صغيراً من المبادىء الاساسية والمشحونة بالدلالة .

وكذلك في مجال الدين والميتولوجيا ، ينبغي بذل بعض الجهود لتجاوز هذه السمات الخارجية التي يتسنى وصفها فقط ، والتي يصنفها كل باحث على هواه بمقتضى آراء مسبّقة . وعندئذ نصل ، خلف تنوع الموضوعات الميتولوجية المحيّر ، إلى عدد قليل من الرسوم الاختزالية تؤول إليها الاولى . ولكن قيمتها الاجرائية ، خلافاً لتلك ، تظهر بوضوح ، وفي الوقت نفسه تسمح دراسة كل ثقافة باستخلاص مجموعة من القواعد تساعد على تصنيف اساطير كان يحسبها بعضهم مختلفة تماماً فيما بينها ، في مجموعة تحوّل واحدة .

هذه الامثلة التي هي غيض من فيض ، تبرهن على اكتساب المشكلات التقليدية للانتروبولوجيا اشكالاً جديدة ، ولكنه لايمكن القول إن أي مشكل منها محلول . إن الصفة التي تميزت بها الانتروبولوجيا دائماً بين العلوم الانسانية ، هي التحري عن الانسان في نقطة تقع وراء الحدود التي كان الناس ، في كل عهد من عهود التاريخ ، يعزونها إلى البشرية . وفيما يتعلق بالعصور القديمة والعصر الوسيط ، كانت هذه النقطة من القرب بحيث لم تكن الانتروبولوجيا ممكنة ، لان كل ثقافة أو مجتمع كان يضعها على حدوده ، مستبعداً ، بالتالي ، جيرانه المباشرين . وفي أقل من قرن ، عندما تكون الثقافة الاهلية الحقيقية الاخيرة قد زالت عن سطح الارض ، وتصبح حواراتنا مع العقول الالكترونية فقط ، فان هذه النقطة ستصبح من البعد بحيث قد نرتاب في أن بعض الابحاث ، التي تزعم مع ذلك أنها متمسكة بالالهام الاول ، لاتزال جديرة باسم الانتروبولوجيا . بين هذين الحدين المتطرفين تقع الفرصة الوحيدة التي سنحت للانسان ، أو يمكن أن تسنح له ، لتأمّل نفسه في مختلف الاشكال المشخصة لوجوده التاريخي ، ولحلّ المشكلات

التي تطرحها عليه هذه الاشكال وتلك التي يطرحها على نفسه ، مع اليقين أن هذه المشكلات ممكنة الحل فعلا ، نظراً لعلمنا سلفاً بأن الفروق السطحية بين الناس تخفي وحدة عميقة .

لنتصور للحظة أننا تلقينا نبأ من الفلكيين مفاده أن كوكباً مجهولاً يقترب من الارض ؛ وأنه سيبقى قريباً منها لعشرين سنة أو ثلاثين ، ثم يتوارى إلى الابد . فقد تُبذل جهود ، عندئذ ، وتُنفق اموال لبناء تلسكوبات واقمار اصطناعية تخصص لهذه المناسبة العظيمة . ولكن الا تجب السرعة نفسها عندما يكون نصف البشرية ، الذي أنكرت هذه الصفة عليه حتى بالامس ، قريباً جداً من النصف الآخر ، بحيث لاتطرح دراسته أية مشكلات ، إذا استثنينا نقص الباحثين والمال وضيق الوقت اللازم للقيام بها ؟ لو واجهنا مستقبل الانتروبولوجيا من هذه الزاوية ، لبدا هذا البحث بالتأكيد أكبر الابحاث الاخرى أهمية وأكثرها عجلة . لان الثقافات الاهلية تتفتت بسرعة أكبر من الاجسام المشعّة . وسيبقى القمر والمريخ والزهرة على البعد ذاته من الارض عندما تكون هذه المرآة التي تمدّها لنا حضارات أخرى قد ابتعدت كثيراً عن اعيننا بحيث لاتتيح لنا بعد ذلك أية أداة قد نملكها ، مهما كانت معقدة وعالية الكلفة ، أن نراقب ولا حتى أن نلمح هذه الصورة عنا ، المعروضة أمام ناظرينا لوقت قصير ، والتي تكون قد هربت منا إلى الابد .

* * *

الفصل الخامس

الديانات المقارنة

لشعوب من غير كتابة[1]

١٨٨٨	٢٠ تشرين الأول	إحداث درس حر باسم **أديان الشعوب غير المتمدنة** كلف به ، السيد ليون ماديلييه .
١٨٩٠	١٣ آذار	تحويل هذا الدرس الحر إلى محاضرة كلف بها المحاضر السيد ليون ، ماريلييه وبقيت باسم **أديان الشعوب غير المتمدنة** .
١٩٠١	١٥ تشرين الأول	وفاة السيد ليون ماريلييه .
	٥ كانون الأول	تسمية السيد مارسيل موس محاضراً عوضاً عن السيد ماريلييه .
١٩٠٧	٢٠ آب	تسمية السيد مارسيل موس مديراً مساعداً
١٩٤٠	٣١ تشرين الأول	تقاعد السيد مارسيل موس ، مدير الدراسات .
١٩٤١	٢٢ آذار	يسمى السيد موريس لينهارت مدير الدراسات ، عوضاً عن السيد مارسيل موس .

(١) مشكلات تاريخ الأديان ومناهجه ، متفرقات نشرها قسم العلوم الدينية بمناسبة الذكرى المئوية لتأسيس المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٦٨ ، ص ١ – ٧ .

١٩٥٠	٣٠ أيلول	يحال السيد لينهارت إلى التقاعد .
١٩٥١	٢٥ كانون الثاني	تسمية السيد ليفي شتراوس مدير الدراسات عوضاً عن السيد لينهارت .
١٩٥٤	٩ شباط	تأخذ المحاضرة اسمها الحالي .

شعورنا بضرورة تغيير اسم هذا الكرسي ، بُعَيد دعوتنا لشغله في عام ١٩٥١ ، لاينطوي من جانبنا على عدم احترام أو اخلاص لذكرى اسلافنا المشهورين : ليون ماريلييه ، ومارسيل موس ، وموريس لينهارت . ولكن ، بفعل سمة من سمات العصر التي ماكان بوسعنا أن نكون غير مبالين بها ، حدث منذ السنة الاولى من تعليمنا أن بعض التقارير التي قدّمتُها أو قدمها باحثون عند عودتهم من مهامهم ، استدعت ملاحظات وتعليقات أو انتقادات صادرة عن مستمعين من وراء البحار ، على عجلة من امرهم لاعلامنا بانتمائهم إلى شعب كان موضوع الحديث ، وبعدم موافقتهم على هذا التفسير أو ذاك .

كان من غير المعقول في هذه الشروط أن نرعى تعاوناً بمثل هذه القيمة في ظل عنوان يسند إلى « شعوب غير متمدنة » أدياناً كانت تشكل موضوع الدراسة ، حتى لو لم يكن لهذا الوصف من أهمية قبل خمسين سنة ، لعدم وجود شخص مشارك ، من بين المعنيين، يرى فيه ، خطأ أو صواباً ، فرقاً محقراً ، أو يطالب بمجرد مطالبة بوجوب عدم تعريف ثقافة ما بما ينكر عليها ، بل بما يصلح لتبرير الاهتمام بها . صحيح أن العنوان الجديد ، الذي يتعلق بشعوب من غير كتابة ، يتصف هو الآخر بطابع حرماني . غير أن غياب الكتابة في المجتمعات التي ندرسها ، فضلاً عن أن المقصود بذلك معاينة مادية لاتستلزم أي حكم قيمي ،

يبدو لنا – وهذا هو أحد موضوعات تفكيرنا الاساسية – أنه يمارس نوعاً من تأثير منظّم على تقاليد يجب أن تظل شفهية . هذه التقاليد تتلاءم مع بحث تجريبي ، يتطلب استقرار موضوعه استقراراً نسبياً ، على نحو أفضل مما تسمح به تقاليدنا ، التي تعمل كتلة معرفتها المجموعة في الكتب ، والمتزايدة باستمرار ، على تسريع التحوّل .

يمكن القول بالتأكيد عن تعاليم مستمر منذ ثماني عشرة سنة إن له تاريخاً الآن . وإذا نحن تأملنا تعليمنا بصورة استعادية، نميز مروره بثلاث مراحل مُددها واحدة تقريباً . في المرحلة الاولى درس حول موضوع معلن ، شغل إحدى الساعتين الاسبوعيتين (فيما خصصت الساعة الاخرى منذ البداية ، لاعمال الحلقات الدراسية التي تقدم في أغلب الاحيان على صورة عرض يُكلف به معاونون أو طلاب أو مدعوون وتتبعه مناقشة) . وقد أتاحت لنا هذه الدروس أن نعدّ تدريجياً ، ونجرّب ، إن جاز القول ، على مستمعين أحرار ، مبادىء ومناهج التحليل ، التي تطبقها كتب عديدة صدرت منذ ذلك الوقت ، على التصورات الاسطورية والممارسات الدينية . وقد تميزت المرحلة الثانية بتطور المحاضرة إلى حلقة دراسية حقيقية ، كما تميزت بضروب من التوسع أتاحت لها أن تتضمن مشكلات ذات مظهر هامشي . غير أن المكان المتزايد المعترف به للاتنولوجيا بين علوم الانسان يمنعها من اهمال مسائل راهنة كتقنيات التوثيق الحديثة التي اتضحت ضرورتها ، بما يتعلق بها أيضاً ، أو كالمواقف التي اتخذتها الفلسفة المعاصرة ازاءها . وهكذا خصصت سنوات ١٩٥٩ – ١٩٦٢ لمناقشة استعمال الرموز التحليلية ، والبطاقات المثقبة ، والآلات الحاسبة في علومنا ، وكذلك لمناقشة العلاقات بين الاتنولوجيا والفلسفة على ضوء بعض المؤلفات

الحديثة . ولن نقوى على اهمال الجزء الاساسي الذي قدمه عندئذ علماء شباب ولامعون أمثال جان كلود غاردان ، الذي أسس بعد ذلك بقليل قسم التوثيق الآلي في المركز الوطني للبحث العلمي وأشرف على ادارته ، والمأسوف عليه لوسيان سباغ الذي لن يمحي اختفاؤه المأساوي ، وإلى أمد طويل ، ذكرى الوعود التي كان يبشر بها . واخيراً قادنا تعييننا في معهد فرنسا في عام ١٩٥٩ إلى تكثيف مادة التعليم في دروسنا ، وتخصيص جلسات المدرسة التطبيقية لاعمال الحلقات الدراسية التي هي في الغالب تقارير عن مهام قدمها باحثون ينتمون إلى مختبر الانتروبولوجيا الاجتماعية (المنشأ في عام ١٩٦٠) أو إلى مؤسسات مجاورة . ومنذ بداية هذه المرحلة الثالثة ، نحو العام ١٩٦٢ ، اتجهنا بعزم نحو تخفيض عدد المستمعين الاحرار ، بحيث تحولت محاضرتنا الاسبوعية إلى مكان يجتمع فيه فريق ، تربط اعضاءه بعض الروابط من قبل ، يطلعون بانتظام على الاعمال التي انجزها كل منهم ، ويقارنون نتائجها .ولا جدال في أن هذا التعاون يستلزم ضرباً من الوحدة في الآراء لايستبعد مع ذلك استقلالاً مذهبياً تاماً . والوحدة ناتجة عن رجوع المشتركين ، بقصد الاستلهام أو المناقشة ، إلى الافكار المبسوطة في دروسنا الملقاة في المعهد ، وفي المناقشات ، الحامية جداً في الغالب ، التي تشكل القسم الاخير من كل حلقة دراسية . فاذاً ، ينطوي تلخيص هذه الموضوعات على شيء من الفائدة .

كانت أبحاثنا في البرازيل قد قادتنا إلى رفض مفهوم « البدائي » . إذاً ، لم تكن المجتمعات التي يلاحظها الاتنوغرافي أكثر « بدائية » من الاخرى . وإذا كانت ، والحالة هذه ، لاتوصل إلى معرفة مراحل التطور البشري القديمة فما جدوى دراستها ؟ بالطبع . ليس لاظهار البدائي

وراء المتمدن . ولكن هذه المجتمعات ، بالقدر الذي تقدم به للانسان صورة عن حياته الاجتماعية ، صورة مصغرة (بسبب اعدادها القليلة) من جهة ، ومن جهة ثانية ، في حالة توازن (ناجم عما قد يسمى قصورها الحراري ، الناتج عن غياب الطبقات الاجتماعية ، وعن تخلي هذه المجتمعات نفسها عن التاريخ تخلياً حقيقياً وإن كان وهمياً) ، تؤلف حالات ممتازة : ففي مجال الواقعات الاجتماعية ، تسمح بادراك النمط فيما وراء الواقع ، أو على الاصح ببناء النمط بأقل الجهود بدءاً من الواقع .

غير أن طابع الحالة الممتازة المشار إليه لاينتج قطعاً من الخصائص الملازمة للمجتمعات البدائية بقدر ما ينتج من الوضع الخاص الذي نجد انفسنا حيالها فيه . تلك هي المجتمعات التي تقدم ، بالقياس إلى مجتمع الملاحظ ، أهم الفروق . وعلى هذا النحو ، يضع الاتنولوجي نفسه ازاء العلوم الانسانية الاخرى في موضع شبيه على وجه التقريب بموضع الفلكي وسط العلوم الفيزيائية والطبيعية . فقد اقتصر علم الفلك لمدة طويلة على معرفة اولية وسطحية بسبب بعد الاجرام السماوية ونسق حجومها ، الذي لا يُقاس بنسق الملاحظ ، ونقص وسائل ملاحظتها . ومع ذلك ليس من قبيل الصدفة أن اكتشف المجال الذي كان لابد أن تخطو فيه العلوم الدقيقة اولى خطواتها .

وبطريقة مماثلة ، تستطيع العقبات التي تواجه المعرفة الاتنولوجية تقديم سبيل الوصول إلى الواقع . يكفي التسلم بأن الهدف الاخير ليس معرفة ماهي المجتمعات التي ندرسها ، كل منها لحسابه الخاص ، بل اكتشاف ماتختلف به هذه المجتمعات فيما بينها . فالبحث عن الفروق التفاضلية يؤلف ، كما في علم اللغة ، موضوع الانتروبولوجيا .

ولكن الظاهرات الوثيقة الصلة بالموضوع ، هنا كذلك ، قد تفلت من استقصاء يود التوقف عند الواقعات التي تتسنى ملاحظتها تجريبياً ، نظراً لان هذه الظاهرات مؤلفة من علاقات . ففي تعليمنا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ، كما في معهد فرنسا ، من الضروري بالنسبة لنا إذن أن نمد طريقة الانماط إلى مجال مستغل استغلالاً قليلاً ، وكان اتجاهنا الاتنوغرافي يقود نحوه : مجال الميتولوجيا ، ولا سيما ميتولوجيا الامريكتين .

منذ السنة الاولى وفيما بعد (١٩٥٠ — ١٩٥١ ، ١٩٥٨ — ١٩٥٩) ، كنا قد بينا . ان التصرفات الاحتفالية المتسمة بافراط ظاهر كانت تتوزع في امريكا وفي امكنة اخرى من العالم أيضاً حول ثلاثة اقطاب ، ممثلة على التوالي بشخصيات « الشره » و « المجنون » و « آكل لحم الانسان » . إن كل وظيفة من هذه الوظائف الثلاث وجميع الاشكال المتوسطة تبدو ، والحالة هذه ، متلازمة مع بعض المواقف من الموتى . ذلك أن مجتمع الاحياء يسعى لاقامة علاقات سلمية أو عدائية معهم ، ولكنها مثالية كذلك ؛ أو أنه يقيم علاقات واقعية ، ولكنها منقولة عندئذ إلى صعيد علاقات بين مواطنين واعداء .

ثم اضفنا عندئذ الى نمذجة التصرفات الطقوسية نمذجة تصورات الروح (١٩٥٦ — ١٩٥٧) . وهذه التصورات الاخيرة تنتظم بين قطبين : قطب « سوسيولوجي » حيث أن الأرواح المنظمة في مجتمع على مثال الاحياء تبقى ، بصورة سرية ، متنحية ، وقطب ذي « نزعة طبيعية » حيث أن الروح ، التي يُنظر اليها من وجهة نظر الفرد ، تتحلل عندئذ الى مجتمع عضوي من الارواح الوظيفية ، التي تشرف كل منها على فعالية حيوية خاصة . وعندئذ يكمن المشكل الذي يتصف بأنه مناظر المشكل السابق وعكسه ، في تلافي نزعتها الدائمة إلى التشتت .

ولقد حثنا هذا الترتيب ، ترتيب المفاهيم الاسطورية الكبرى ، على استئناف التفسير النظري لبعض الطقوس التي يدور حولها الجدال : كوفاد(١) سارة، دفن مزدوج (١٩٥٤ — ١٩٥٥ ، ١٩٥٨ — ١٩٦٠) .

وجهنا اهتمامنا ، في ١٩٥١ — ١٩٥٣ الى تحليل الوظائف المعقدة الذي توضحه بالمثال آلهة قبائل بويبلو في جنوب — غرب الولايات المتحدة . ويبدو أن هذه الآلهة تنتمي الى نمذجة تشتمل على مجموعات يمكن رصدها في مكان آخر وكانت دراستها تعد بالخصب من ناحية الميتولوجيا المقارنة . وبذلك أثبتنا السمة ماقبل الكولومبية لوسيط يُنظر اليه بصورة عامة على انه استيراد حديث . وهذا الاله القضيبي ، الذي نذر للرماد والاقذار ، سيد الحيوانات البرية والضباب والندى والثياب الفاخرة ، والذي يتأكد وجوده من المكسيك الى كندا ، يكشف ، على الرغم من انعكاس جميع الحدود بصورة منهجية انعكاساً يستبعد الاقتباس ، تطابقاً منتظماً حتى في التفصيلات مع شخصية اسند إليها دور أدنى على المسرحين الاوروبي والآسيوي ، هي شخصية سندرلا .

يبدو اذن أن التحليل البنيوي لاينحبس في النزعة الشكلية، بل ينفتح آفاقاً على مجال التاريخ والجغرافيا شريطة تحديد الوظائف والمصطلحات تحديداً مسبقاً وبصورة واضحة (موضوع محاضراتنا ١٩٥٩ — ١٩٦١) . وما فتئت هذه القناعة توجه ابحاثنا اللاحقة حول التصورات الاسطورية ، حتى في اكثر مراحل هذه الابحاث تجريداً .

---

(١) — كوفاد : عادة بدائية منتشرة عند الولادة حيث ينعزل الوالد عن الجماعة في أثناء وضع زوجته ويتظاهر بأنه يقوم بالوضع ، ويتضمن ذلك الصيام وعدم ممارسة أي نشاط وملازمة الفراش ، ويلاحظ بعض المحرمات التي من شأنها أن تؤدي إلى سلامة الطفل«م».

يحسن العدول عن الشروع بمقارنات معجّلة وعن الانطلاق في تأملات حول الاصول ، إلى تحليل الاساطير تحليلاً منهجياً بتحديد كل اسطورة منها بجملة نسخها المؤكدة ، واستبعاد كل فكرة مسبقة : بذلك فقط يمكن الأمل في الوصول الى مرحلة يكون فيها الانسان واعماله في عداد الموضوعات التي تتطلب معرفة ايجابية . على أن القيام بذلك يستدعي تطبيق منهج دقيق جداً ، يرجع إلى ثلاث قواعد :

١) عدم وجوب تفسير الاسطورة على مستوى واحد . فليس ثمة شرح ذو امتياز ، لأن الاسطورة تقوم على **إقامة علاقة** بين عدة مستويات شرح .

٢) عدم تفسير وجوب الاسطورة منفردة ، بل في علاقتها باساطير أخرى تشكل معاً مجموعة تحوّل .

٣) عدم وجوب تفسير مجموعة اساطير بصورة منفردة ، بل بالإسناد : ا) إلى مجموعة أخرى من الاساطير ؛ ب) إلى اتنوغرافيا المجتمعات التي تصدر عنها . ذلك أن الاساطير ، اذا كانت تتحول بالتبادل ، فان ثمة علاقة من النموذج ذاته توحّد ، على محور عرضاني على محور هذه الاساطير ، مختلف الاصعدة التي تتطور عليها كل حياة اجتماعية . من اشكال الفعالية التقنية الاقتصادية الى منظومات التصورات ، مروراً بالمبادلات الاقتصادية والبنيات السياسية والعائلية والتعابير الجمالية والعادات الطقوسية والمعتقدات الدينية .

ونصل هكذا الى بنيات بسيطة نسبياً ، تسفر تحولاتها عن اساطير من نماذج شتى . وبهذه الطريقة غير المباشرة تسهم الانتروبولوجيا اسهاماً متواضعاً في اعداد هذا المنطق ، منطق الشخص الذي يبدو واحداً من

اكبر اهتمامات الفكر الحديث ، والذي يقربنا اكثر مما يبعدنا ، من صور الفكر الغريب جداً في الظاهر عن فكرنا .

ولا يمكن لصور الفكر هذه ان توصف بانها « قبل منطقية » . فهي منطقية على نحو مختلف ، ولكن فقط في نطاق غلبة منطق ضيق جداً على الفكر الغربي لوقت طويل . وبدون أن تدّعي الانتروبولوجيا انها تسهم هي نفسها في تطوير الرياضيات . النوعية التي وسّعت منطقنا بتغليب شاغل الدقة على شاغل القياس ، تستطيع أن تعرض على عالِم المنطق وعالِم الرياضيات وثائق من نموذج تكفي اصالته لاستدعاء انتباههم .

كما بُذل . في المنظور نفسه ، جهد لدمج دراسة الاسطورة ودراسة مجموعة الطقوس . والنظرية الشائعة ، القائلة بتطابق حدود النظامين (إما أن الطقس يعرض الاسطورة في عمل وإما أن الاسطورة نفسها تبرر الطقس بالشرح) ، تؤول إلى الحالة الخاصة لعلاقة أعم : أي أن دراسة حالة معينة تظهر الطقوس والاساطير على أنها تحولات مختلفة لعناصر مماثلة (دروس سنوات ١٩٥٤ — ١٩٥٥ ، ١٩٥٩ — ١٩٦٠) . وهكذا فان ميتولوجيا باونيه ، وهم من هنود السهول ، تعرض صورة معكوسة عن مجموعة طقوسهم ومتناظرة معها ، اذ ان التناظر المباشر يستقيم بالقياس إلى مجموعة طقوس القبائل المجاورة .

فالطقسي والاسطورة ليسا اذن صنوين دائماً ، وبالمقابل ، يمكن الجزم بأنهما يتكاملان في مجالات تتسم بسمة متممة . والقيمة الدالة لمجموعة الطقوس تبدو منحصرة في الادوات وفي الحركات : فهي

قرين لغة. فيما تتجلى الأسطورة على أنها «**ماوراءلغة**» (*): فهي تستخدم القول استخداماً تاماً ، ولكنها تضع التقابلات الدالّة الخاصة بها في درجة من التعقيد اعلى من الدرجة التي يتطلبها اللسان عندما يعمل لغايات دنيوية .

إذاً ، يرجع منهجنا إلى افتراض تماثل في البنية بين مختلف أنساق الواقعات الاجتماعية وبين اللغة التي تؤلف الواقعة الاجتماعية على أفضل وجه . فجميعها تبدو لنا على انها ظاهرات من نموذج واحد ؛ ولقد تساءلنا احيانا (دروس سنوات ١٩٥٥ — ١٩٥٦ ، ١٩٥٨ — ١٩٥٩) ماإذا كانت منظومات القرابة أو التصورات الاسطورية لشعبين متجاورين لاتقيم فيما بينها نمطاً من الصلات هو نمط الاختلافات في اللهجات نفسه .

ثمة دراسات موازية ، جارية على مستويات مختلفة ، تسمح باستشفاف ملامح نظرية عامة عن المجتمع : منظومة تواصل واسعة بين الافراد والجماعات ، تميز داخلها طبقات عديدة : طبقة القرابة التي تدوم بتبادل النساء بين جماعات الانسباء ؛ وطبقة الفعاليات الاقتصادية التي يتم فيها تبادل السلع والخدمات بين المنتجين والمستهلكين ! وطبقة اللغة التي تتيح تبادل الرسائل بين افراد متكلمين . وبقدر مايكون للواقعات الدينية مكان في مثل هذه المنظومة نرى أن أحد جوانب محاولتنا يقوم على تجريد هذه الواقعات من نوعيتها .

(*) paralangage : من para اليونانية : بالقرب ، إلى جانب و langage لغة . وقد اقترحنا مقابلها « قرين اللغة » .

و métalangage : من mēta : بعد ، تغير ، و langage ، لغة ، أي « ماوراء اللغة » . (م .)

والواقع أن الاساطير والطقوس يمكن معالجتها على انها صيغ من التواصل : الآلهة مع الناس (اساطير) ، أو الناس مع الآلهة (طقوس) ، مع اختلاف واحد هو أن المتحدثين السماويين ليسوا شركاء كالآخرين في منظومة تواصل واحدة . فالانسان يتصورهم على أنهم صور أو اسقاطات (كلية أو جزئية) لهذه المنظومة ، مما يدخل في النظرية اكراهاً اضافياً . ولكنه لا يفسد تناسقها ولا يحرّف مبادئها .

يعتبر الاتنوغرافيون انفسهم راضين بسعر زهيد جداً عندما يحسبون أنهم نجحوا في الوصول إلى افكار سكان البلاد الاصليين خلف أفكارهم الخاصة المسبقة . وعندئذ تؤول ضروب الوصف في معظم الأحيان الى علم ظاهرات . ونحن نطامح إلى ادخال شرط اضافي في علومنا : هو اكتشاف دوافع المنظومة « الحقيقية » وراء الفكرة التي يكوّنها الناس عن مجتمعهم . وأعني المضي في البحث الى ماوراء حدود الشعور .

ننتهي اخيراً الى معالجة مختلف اوضاع الحياة الاجتماعية داخل شعب واحد ، واوضاع المستوى نفسه داخل شعوب مختلفة . على أنها عناصر تركيب واسع خاضع لقواعد التوافق والتنافر ، ميسراً بعض التسويات ومستبعداً أخرى ، ومؤدياً الى تحول التوازن العام كلما أثر تحريف أو ابدال في عنصر من هذه العناصر . وذلك مشروع كان محرّكه مارسيل موس ، بمعنى من المعاني ، منذ أن تسنّم هذا الكرسي في عام ١٩٠٢ وإلى أن غادره في عام ١٩٤٠ . وثمة جزء على الأقل من آثار موريس لينهارت تحافظ على الاتجاه نفسه . ويمكن التنبؤ بثقة أن هذه المهمة ، التي تمت متابعتها منذ ثلاثة ارباع القرن تقريباً في الدار نفسها ، وغالباً في قاعة الدرس ذاتها ، مع أخذ النتائج الحاصلة وما يبقى للانجاز بعين الاعتبار ، ستشغل خلفاءنا أيضاً لمدة طويلة .

التنظيم الاجتماعي

معنى مفهوم النمط واستعماله (١)

كتب السيد ميبوري – لويس مقالاً شيقاً ، وجه لي فيه نوعين من الانتقادات : ذلك أنني تصرفت بالواقعات الاتنوغرافية ، في مرتين على الأقل ، واتبعت ، بصورة أعم ، منهجاً يراه ذميماً من الناحية « الأخلاقية » . أما المآخذ الأولى فليس لها اساس واقعي ، أوانها ناتجة عن التباس بين الواقع الاختباري والنمط الذي كنت أحاول عرضه عن هذا الواقع . وأما الحكم القيمي فانه بهذه الصفة لايقع تحت التنفيد . وردي الوحيد الممكن سيقوم على عرض المراحل المتعاقبة لمحاكمتي زيادة في وضوحها .

لنتأمل اولاً ماسميه ، للتبسيط ، تناقض وينباغو (الانتروبولوجيا البنيوية ، ص ص ١٤٨ – ١٥٠) . هل يتجه الظن إلى امكان التغلب

(١) مترجم بتصرف عن الأصل الأنجليزي : « استعمال الأنماط السوسيولوجية » . وهو رد على مقال ميبوري لويس : « تحليل التنظيمات الثنائية : نقد منهجي » الموجه ضد مقالي : « التنظيمات الثنائية هل هي موجودة ؟ . وقد ظهر المقالان الأولان في :
Bijdragen tot de Taal' Land-en Volken kunde, Deel 116, 1ne AFlevering 1960' p. 17-44 .

وصدر المقال الثالث في المجلة نفسها وأعيد نشره في آ.ب . فصل ٨ :
Deel 112'r2r AFlevering' 1956' p. 99-128.

عليه اذا سلمنا بأن فئة من الرواة – رواة النصف الواقع في الاسفل – أهملت التقسيم إلى نصفين مجرد اهمال لان أخذه بالحسبان من وجهة النظر التي اتخذوها كان عديم الجدوى ؟ ولكنهم لم يكتفوا باهمال التقسيم . فبينما كانوا يستبعدونه من وصف قريتهم القديمة ، ادخلوا ثنائية أخرى . ليست سوسيولوجية بالتأكيد ، ولكنها ليست كذلك من صنف ايكولوجي بحت لانها تحل محل الثنائية الأخرى وتبدو ، من ثم ، على أنها تحول لها .

اذاً ، لايكفي ، لاعادة انشاء مخطط القرية ، تركيب رسمين تخطيطيين كما لوكان كل منهما يقدم ، على طريقته ، صورة حقيقية مع أنها ناقصة . والعمل بهذا الشكل شبيه بما يؤخذ عليّ ، اعني « استعمال » الانماط . والمعطيات التجريبية الوحيدة المتوفرة لدينا عن قرية وينباغو القديمة عبارة عن مخططين مرسومين تتأكد تكامليتهما بطريقة مختلفة عن تلك التي يطيب لبعضهم أن يوحوا بها . فلا يمثل كل منهما جزءاً فقط من شكل إجمالي بحيث لايكون أمامنا الاّ اللجوء إلى أحدهما لسد ثغرات الآخر . المخططان متعارضان وتعارضهما معطى اتنوغرافي ؛ ولايحق لنا العمل كما لولم يكن موجوداً .

بعبارات أخرى ، اذا كان التمييز بين قرية آهلة وأرض مقطوعة اشجارها (وكذلك الشأن بما يتعلق بالتمييز بين أرض مقطوعة أشجارها وغابة محيطة) غير ملائم في أحد الرسمين التخطيطيين ، فلماذا يصبح كذلك في الرسم التخطيطي الآخر ؟ ونحن هنا نصطدم بلغز ربما لانتوصل إلى حلّه النهائي ! وهذا سبب آخر لاتباع جميع الدروب التي تتيح الاقتراب منه . ومزية الدرب الذي اخترته تكمن في جدته على الأقل : ماهي النتائج النظرية التي تتضمنها فرضية تقول إن التقسيم السوسيولوجي

إلى نصفين ، من جهة ، والتمييز الايكولوجي (ولكنه فلسفي أيضاً) بين ارض مزالة أشجارها ، من ميدان الثقافة ، وبين غابة برية ، من ميدان الطبيعة من جهة أخرى ، يحيل كل منهما إلى مجموعتين من الرموز تستعملان في تأدية رسالة واحدة ، ولكنها رسالة معرضة لالتواءات اضافية يفرضها عليها كل من المجموعتين من الرموز ؟

وهاهي نموجنا باختصار أولاً) ان أي قبيلة ، يتميز تنظيمها الاجتماعي رفكرها الديني بمبدأ التقسيم إلى نصفين ، تكشف عن صورة من الثنائية غير المتناظرة . هي الثنائية المشتركة في المركز . ثانياً)، تتجلى هذه الثنائية المشتركة في المركز بوضوح وفي الحالة المنعزلة . في مجتمعات كمجتمع جزر تروبرياند ، حيث تتسنى ملاحظتها بمعزل عن النموذج الآخر . اذاً ، فالاعتراض بأن سكان تروبرياند لايعرفون التنظيم الثنائي بالمعنى الاتباعي يعني مجانبة المسألة : ذلك لأن وجود الثنائية المشتركة في المركز دون غيرها هو الذي يسمح على وجه الدقة بتعيين هذه الثنائية وتحديدها على أنها ظاهرة اتنوغرافية . ثالثاً)، تمنحنا أمثلة يظهر فيها تعايش النموذجين بوضوح شديد ؛ من ذلك بورورو ، وتامبيرا ، ومجتمعات اندونيسية ، حالت كثرتها دون تأمل كل منها على حدة ، وكان من الانسب أن نعرض نمطاً اجمالياً لها . وقد انتهينا عندئذ إلى ثلاث نتائج :

١) حيث يتعايش النموذجان يلاحظ وجود علاقة وظيفية بينهما .

٢) تفوق الصيغة المشتركة في المركز . من الناحية المنطقية . على الصيغة المتناظرة .

٣) وبما أن الصيغة المشتركة في المركز تخفي منظومة من ثلاثة حدود ، فلا بد من وجود هذه المنظومة ، بطريق الاستنتاج ، في الصيغة المتناظرة . في حالة كامنة على الاقل .

اذاً قد يكون من العبث وضع تقابل اختباري بين نموذجي الثنائية، كما لوكان الأول يؤول إلى قيم رمزية تعكس بنية القرية ، فيما يؤثر الثاني « الحقيقي » وحده ، في اجزاء الزمرة الاجتماعية الواقعية . ذلك أن لهذا النموذج الاخير قيمة رمزية ايضاً ، وأن النموذج الأول لاينتج حقوقاً وواجبات أقل من النموذج الثاني . كنت ، بالعكس ، نويت تجاوز هذه الآراء الجزئية لواقع واحد ، بالبحث عن لغة مشتركة قد يسمح بترجمتها . اذاً ، كان من الضروري السمو بصعيد الملاحظة الاختبارية للوصول إلى تفسير معمم لجميع ظاهرات الثنائية . وآمل ان اكون قد اثبت أن مثل هذا التفسير غير ممكن فحسب — اذ ان جميع الامثلة التي تفحصتها يمكن ارجاعها ، على الرغم من تباينها الظاهر ، إلى خمسة تقابلات مزدوجة مركبة تركيباً مختلفاً (أ . ب ص ١٧٧) — بل انه يوضح ، حال التعبير عنه بهذه اللغة الوحيدة ، واقعة هامة ظلت خفية حتى الآن : الثنائية السوسيولوجية لاتوجد بالصورة الموصوفة فقط ، بل تفترض ايضاً وتخفي منظومة من ثلاثة حدود ، يشكل كل نموذج خاص من نماذجها الثنائية (بمعنى الثنائية الواسع ، ولكنه المعنى الذي ينطوي ، في عداد ماينطوي ، على التنظيمات المسماة بالتنظيمات الثنائية) تبسيطاً واحداً في آن واحد .

ولا ريب في أن هذا التصور (أ . ب . ص ١٦٧) يبتعد قليلا ، كما كنت قد بذلت عناية للاشارة إلى ذلك ، عن التصور الذي كان يستلهم

منه كتابي البنيات **الأولية للقرابة** . غير أنه لايلغي إطلاقاً التمييز بين بنيات ثنائية وبنيات ثلاثية ، الذي كان قد احتل مكاناً كبيراً في هذا الكتاب ، لأن هذا التمييز يحافظ ، من الناحية العملية ، على نجوعه كله . يبدو فقط اننا ، إذ نعالج المنظومات الثنائية على أنها حالات خاصة لمنظومة ثلاثية ، نجد العذر لتبسيط النظرية العامة في التبادل تبسيطاً شديداً ، مثلما اكد ذلك بعض علماء الرياضيات الذين نوقش المشكل معهم . أضف أن هذه الطريقة في صياغة المشكل تبدو أنسب لمحاولات اعادة صياغة التاريخ ، ذلك أن « النواة » الثلاثية قد لاتكون ، في بعض الحالات على الأقل ، أبسط ، من الناحية المنطقية من « الغلاف » الثنائي الذي يسترها فحسب ، بل هي أقدم ايضاً .

نتنقل الآن إلى تشويهات الواقع الاتنوغرافي المزعومة ، وإلى مسألة المحور الشمالي – الجنوبي لدى البورورو (١) ، قبل كل شيء إذا كان وجوده يناقض ملاحظات الساليزيين ، كما قيل ، فانني أخشى أن اكون قد اسأت فهم الرواة ، الذين كانوا يتحدثون مع ذلك عن هذه النقطة الخاصة بوضوح شديد . غير أن :

---

(١) تبدو الفقرات التالية ، اليوم ، غير ضرورية ، نظراً لأن الخلاف الدائر حول المحور الشمالي – الجنوبي ، الذي كنت قد اتهمت باختلاقه ، تمت تسويته على أثر عثور كروكر عليه بصورة مستقلة في عام ١٩٥٦ ، في منطقة سان لورانسو : « لقد أيد رواتي رواة ليفي – ستروس بقولهم إن القرية كانت من قبل مقسمة ، تحقيقاً لبعض الأهداف ، إلى نصفين ، « الأعلى » و « الأسفل » ، على محور شمالي جنوبي يمتد وسط القرية . وهذا التقسيم غير مستعمل بالتأكيد لدى قبيلة بورورو المعاصرة » (كروكر ، التبادل والمرمية بين بورورو الشرقيين ، الإنسان ، عدد خاص ، مجلد ٤ ، ١٤ ، اذار ١٩٦٩ ، ص ٤٤ – ٥٨) .

١) هذه الملاحظات صادرة عن جزء آخر من إقليم بورورو، لم تكن قراه بالضرورة متبنينه بالطريقة عينها ؛

٢) منشورات كولباتشيني الأولى تتضمن مع ذلك معلومات في المعنى نفسه .

٣) أحدث وصوف البيزيتي . تظهر شيئاً شبيهاً بالمحور الشمالي — الجنوبي وذلك بصورتين متميزتين : اولا ، ثمة محور شمالي — جنوبي حقيقي في بيت الرجال يفصل القطاعين المخصصين للنصفين ، ثم محور شمالي — جنوبي موجود بصورة مثالية داخل كل قبيلة ، ناتج عن الارتباط ، الذي تأكدنا على نحو مستقل من صحة وجوده ، بين « أسفل » وغرب ، من جهة ، و « أعلى » وشرق من جهة ثانية . واذا سلمنا بذلك ، فان الخلاف بين الوصفين يرجع في الحالة الأولى . إلىالاقرار بوجودالمحورالشمالي — الجنوبي داخل بيت الرجال بصورة فعلية ، ووجوده خارجه بصورة نسبية ، فيما يوجد المحور الشمالي — الجنوبي ، في الحالة الثانية ، في الداخل والخارج معاً بصورة موضوعية .

ولكي يرى بعضهم في ذلك تناقضاً منيعاً ، يجب أن يكونوا قادرين على الجزم ، من جهة ، بانه كان للبوورورو بنية اجتماعية متجانسة تجانساً تاماً على امتداد كامل اقليمهم ، وبان المحور الشمالي الجنوبي ، من جهة ثانية ، حسبما كان يحدده الرواة في منطقة ريوفرملهو ، كان يفصل العشائر ، احداهما عن الاخرى ، تبعاً لوضعها التراتبي .

بصدد النقطة الأولى ، يبدو التجانس مستبعداً . فقد كان البورورو قديماً يشغلون اقليماً كبيراً يقدر بنصف مساحة فرنسا ، وكان يمثل ايضاً ربع مساحته القديمة في العصر التاريخي ؛ ولم يكن ممكناً لمعدلات

النمو والانقراض ان تكون واحدة في كل عشيرة وكل قرية، ولاسيما اذا اخذنا بعين الاعتبار الخسائر الناجمة عن الحروب التي شنتها على القبائل المجاورة أو شنتها هذه القبائل نفسها عليها . لقد كان لكل قرية مشكلات ديموغرافية كان لابد لها من أن تسبب تغيرات جسيمة في عدد افراد العشيرة الواحدة إن لم يكن في عدد العشائر ، وكذلك في توزعها حول ساحة القرية . فلم يستطع الساليزيون أن يؤتوا بتفصيل وضع كان عاماً ، في وقت ما ، على كامل امتداد الاقليم . حتى ان هذا الوضع لم يكن متحققاً حيث أقاموا في البداية . كما تكشف عن ذلك ضروب وصفهم القديمة التي تتسم بحس اختباري اكثر وضوحاً . لقد أتاح لهم جدهم الدؤوب ، طوال سنوات ، وضع صيغة مثالية ، نمط نظري صالح لدمج جميع انواع التغيرات على الصعيد المحلي . اذاً ، ليس ثمة مايدعو إلى الدهشة اذا كانت بنية قرية قد جرت ملاحظتها في عهد من العهود تختلف اختلافاً بسيطاً عن بنية قرى تمت ملاحظتها في عهد آخر وامكنة بعيدة . وأخيراً لايمكن أن يفوت على أي شخص اننا ، إذ نعمل في وثائق قيمة جداً تركها لنا الساليزيون ، وتضم صياغات جديدة ممتدة على عشرات السنين ، لانعمل على وثائق خام : بل نحن نستعمل نمطاً سوسيولوجياً . وهذا مانقوم به جميعاً ، شئنا او أبينا ، عندما ننكب على هذا النوع من المناقشة .

هل يقال إن الوصفين متعارضان وإنه كان ينبغي الاختيار بينهما بدلا من استعمالهما معاً ؟ لعل التعارض ينشأ فقط إذا كان للفظي xabbuguiugue و xebbeguiugue . معنى واحد في ضروب الساليزيين القديمة ، والجديدة . وفي ضروب وصفي ؛ باختصار اذا كانا يعنيان دائماً « اعلى » و « أسفل » وينطويان على فروق

مطلقة . ذلك أن عشائر الغرب تكون عندئذ سفلى اطلاقاً وعشائر الشرق عليا اطلاقاً بدلا من وجود اسر « سفلى » وأسر « عليا » في كل عشيرة ، ويتعذر ، بالاضافة إلى ذلك ، دمج المظهرين (١) . على أن الشأن لم يكن كذلك على نهر فرميلو ، ولا على نهر غارساز ، وفق أقدم شهادات كولبا تشيني . ويحيل اللفظان ، برأيه وبرأيي ، إلى الطوبوغرافيا ويعنيان « من الاعلى » و « من الاسفل » حسب رواة كولبا تشيني ، ومن « عالية النهر » و « سافلة النهر » حسب رواتي . يتفق فقط ان الكلمتين المشار اليهما قد تنطويان في لغة بورورو ولغات أخرى ، على هذه المفاهيم الثلاثة وكان من السهل على بورورو تجنب هذه الالتباسات ولاسيما أنهم يملكون زوجين من الالفاظ المتباينة للتعبير عن اختلاف الوضع : بين « كبير » و « صغير » من جهة . و « أسود » و « أحمر » من جهة ثانية .

هل اخطأت عندما كتبت ان عشيرتين اثنتين تمثلان الابطال الاسطوريين لكل نصف من بورورو ؟ إن من الثابت قيام العشيرتين من أحد النصفين بذلك اليوم ، وقيام عشيرتين من النصف الآخر بذلك في الماضي . ولكن ، اذا كان دمج تحليل تزامني وتحليل تزمني يشكل خطأ اتنوغرافياً ، أفلا يرتكب ناقدي خطأ مماثلا في استناده ، لتجنب تناقض وينباغو ، إلى حكاية اسطورية تفيد مشاركة النصف الاسفل بالزعامة او الاحتفاظ بها ، اي حكاية مماثلة لتلك الصادرة عن البورورو والتي كنت قد استندت اليها ؟

---

(١) هذا هو خطأ التفسير الذي ترتكبه موسوعة بورورو بهذا الشأن ، مجلد ، ص ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

ليس هذا كل شيء ؛ لاننا لانواجه في الحالتين تقابلا بين الترتيب التزامني والترتيب التزمني . فالماضي الذي يرجع اليه المرء هنا ليس تاريخياً بل اسطوري ؛ ومحتواه ، بوصفه إسطورة ، ماثل بالفعل في شعور الاهلين . وعندما تذكر اسطورة بورورو وقتاً اقترنت فيه عشيرتان من توغاريه ، بدلا من عشيرتين من سيرا ، بأبطال الثقافة ، فمن الممكن أنها رجعت إلى احداث قديمة سوف لانعلم حقيقة امرها ابداً . غير اننا بالمقابل نعلم جيداً ، في الوقت الحاضر ، بوجود علاقة فعلية بين العشائر التي تعاني الحرمان والابطال الثقافيين .

وفيما يخص الوينباغو الآن ، يخطىء من ينسب لي الفكرة القائلة باحتواء قريتهم قديماً على اثنتي عشرةعشيرة موزعة في ثلاث مجموعات. هذه الطريقة في عرض الامور لاتدعي وصف القرية اتنوغرافياً مثلما وجدت فعلا في الماضي . فقد كان ذلك عبارة عن رسم تخطيطي نظري معدّ لاعادة تنظيم معطيات اتنوغرافية لاتسمح ، من خلال ادراكها على المستوى الاختباري ، بظهور هذه الخصائص ؛ والا لكان المشروع بدون موضوع .

مامن أحد يستطيع الجزم بأن قرية وينباغو كانت مؤلفة قديماً من ثلاث مجموعات تحوي كل منها اربع عشائر . وكان مااقترحناه مختلفاً تماماً ، أي أن نهجاً استنتاجياً صرفاً كان يسمح ، في بعض الشروط ، بمعالجة ثلاثة امثلة مستعارة من مجتمعات متميزة ، بوصفها حالات تنتمي لمجموعة تحوّل واحدة ؛ وكان أحد هذه الشروط يكمن على وجه الدقة في تحليل قرية وينباغو بهذه الطريقة .

والمشجع كثيراً في الأمر ان يلاحظ المرء وجود معطيات اتنوغرافية

جاءت بصورة مستقلة تؤيد استدلالا حاصلا بالمحاكمة . ذلك أن ملاحظات رادان تثبت أن بعض الاهالي على الأقل كانوا يشاركوننا التفسير الذي وضعناه عن البنية القروية ؛ إذاً ، لم تكن موجودة في ذهن الانتروبولوجي فقط . وعندما يفرض محتوى المعطيات الاتنوغرافية الواضح تفسيراً ما ، فلا يبقى شيء للبرهنة ، بل يكفي وصف مايشاهد أو مايرويه الرواة . وبالمقابل ، يتعزز التفسير الذي يبتعد عن هذه المعطيات الواضحة عندما يظهر محتوى الاساطير والتصورات الدينية ، الخ . ، المستتر توازياً بين المقولات الاهلية والمقولات الموضوعة بنتيجة تحليل نظري . كتب رادان (١٩٢٣ ، ص ٢٤١) : « قال راوٍ . . . إن العشائر كانت موزعة في ثلاث مجموعات تقودها على التوالي عشيرة الطير — الرعد ، وعشيرة روح المياه ، وعشيرة الدب » . مما يقدم الدليل ، في حالة وينباغو ، على وجود منظومة ثلاثية ، على الأقل في الحالة الكامنة . وهذا يزيد على ماكنا نستطيع أن نتوقعه ، ولاسيما في منطقة من العالم ، لم يشر أحد قط إلى وجود منظومات ثلاثية فيها .

الحجة القائلة إن المنظومة الثلاثية لاتقوم بأي دور بالنظر إلى قواعد زواج وينباغو ، تجانب المسألة ، إذ أن إنشاء الرسم التخطيطي يظهر عدم زيف قاعدة الزواج الثنائية ، حتى في حالة منظومة ثلاثية . في الحقيقة ، إن فائدة الرسم التخطيطي الاساسية هي أنه يتيح لنا « رؤية » البنية في مظهرها الثلاثي (سماء ، ماء ، أرض) ، وفي مظهرها الثنائي (أعلى وأسفل) على السواء . كذلك فان المحور الشمالي الغربي — الجنوبي الشرقي الذي يقدم لثنائية وينباغو ، وهذا مايعترض بعضهم عليه ، سندها المكاني ، موجود في الرسم التخطيطي ، إذ أن هذا الرسم

يظهر بوضوح تعذر الزواج إلا بين أعلى (= سماء) من جهة ، وأسفل (= ماء + أرض) من جهة ثانية .

أما فيما يتعلق بدائرة القرية ، التي يرفض بعضهم أن وجودها ملائم في رسم تخطيطي يمثل علاقات المصاهرة ، فيجدر ابداء ملاحظتين بهذا الشأن . أولاً ، وخلافاً لما يؤكده بعضهم ، ليست الرسوم التخطيطية خاصة بعلاقات المصاهرة فحسب ، بل تفيد ايضاً في بيان أن علاقات المصاهرة ، وتنظيم القرية المكاني ، والتصورات الدينية ، الخ . ، تشكل منظومة ، وأن كل مثال لايختلف عن الامثلة الأخرى إلا بوظائف مخصصة هنا وهناك لكل مظهر ؛ وهذا ماتعبر عنه هذه الرسوم التخطيطية بتبديل هذه الوظائف في مختلف الاوضاع الطوبولوجية . بعبارة أخرى ، إن ما « يقوله » مجتمع بألفاظ علاقات المصاهرة ، « يقوله » مجتمع آخر بالفاظ تنظيم قروي مكاني ، وثالث بالفاظ تصورات دينية ، الخ .

ثانياً ، بما يتعلق بواقعات وينباغو التي اسأت معالجتها على زعم بعضهم ، يكفي أن أحيل القارىء إلى ملاحظات رادان المفيدة حول العلاقات بين البنية القروية والتنظيم العشيري . فاذا كانت بعض اساطير وينباغو تصور القبيلة كلها بشكل قرية كبيرة ، فلا يمكن تصور البنية الاجتماعية الاجمالية مستقلة تمام الاستقلال عن وحدة الاقامة . ورادان يثير بحق مسألة معرفة ماإذا كانت صيغة « الشريط » او القرية ، « التي تجعل كل مجموعة مقابل أخرى » ، لاتمثل التنظيم القديم ؛ ففي هذه الحالة ، وكما في مكان آخر من امريكا الشمالية ، ربما سبق التنظيم القروي البنية العشيرية (رادان ، ١٩٢٣ ، ص ١٨٤ – ١٨٥) .

ولاجدوى من التوقف عند الانتقادات الموجهة إلى الرسوم التخطيطية الأخرى . فهي تخلط كالسابقة ، بين أنماط موضوعة بقصد التحليل النظري وتفسير المعطيات الاتنوغرافية (بارجاع هذه الاخيرة إلى عدد قليل من العوامل المشتركة) ، وبين وصف واقعات اختبارية كما تبدو أمام الملاحظ على الطبيعة . وفيما يتعلق بكثير من مجتمعات آسيا الجنوبية الشرقية ، يحسن القول ، وغالباً يصح القول ، إن النساء ، في نظام الزواج ، هن اللواتي ينتقلن وليس الرجال . ولكن ذلك لايتناقض مع بقاء بنية المنظومة على حالها – وهذا مايعرضه أحد الانماط المعممة عرضاً رائعاً – اذا كانت القاعدة مصاغة في الاتجاه الآخر ، مثلما تفضله مع ذلك بعض الشعوب . لايعبر المحور الثلاثي في الاشكال ١٣ – ١٥ (أ . ب ، ص ١٧٢ – ١٧٥) الا عن العمل بقاعدة زواج خارجي ، في منظومة زواج غير متناظرة . كما في منظومة متناظرة ، على الرغم من أن التقابل السوسيولوجي الذي تفضي اليه يتجلى ، في الحالة الأولى ، بين الجنسين بصرف النظر عن الجماعة التي ينتميان إليها ، وفي الحالة الثانية بين الجماعات بدون تمييز بين الجنسين اللذين تشتمل عليهما .

وليس الزعم القائل بغياب المحور الشرقي – الغربي من الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو أقل خطأ . ولاريب في أن هذا المحور لايظهر حيث يصفه الرواة ، اذ تبين أنهم في تصرفهم على هذا المنوال يستسلمون إلى تضليل منظومتهم الخاصة . فلا بد اذن ، لاعادة الوضع الواقعي على ماكان عليه ، من تمثيل المحور الشرقي – الغربي بشكل محور ثلاثي يفصل كل فرع من فروعه ثلاث جماعات تتبع كلياً قاعدة

زواج داخلي . والفرضية القائلة إن المحور الشمالي — الجنوبي يشكل العنصر الموحد في المنظومة ، واهية بالتأكيد : ليس لأنني ارتكبت بتأكيد وجود هذا المحور خطأً اتنوغرافياً ذلك ان بعضهم كان قد انصفني في هذا الاتهام (راجع فيما سبق ص ، ٩٢ ، ملاحظة ١) ، بل لأنني أنا نفسي عرضتها كذلك واشترطت في الوقت نفسه التحقيق منها على الطبيعة قبل أخذها بعين الاعتبار .

الرسم التخطيطي المتعلق بالبورورو لايعطي صورة كاملة عن منظومتهم الاجتماعية : فلا يستطيع ذلك أي رسم تخطيطي ، وليس هذا الوضع هو موضوع الرسوم التخطيطية . ولكنه يمثل الاساسي على الأقل ، أي ، كما طُلب الينا ذلك ، أنه يمثل زوجاً من الانصاف ، من جهة ، وثالوثاً من الجماعات ذات زواج داخلي من جهة ثانية . والرسم التخطيطي لايدعي اظهار كل شيء ؛ ويكفي أن يبرز وظائف ماثلة كذلك في امثلة توضحها رسوم تخطيطية أخرى ، على الرغم من ظهور هذه الوظائف في مجالات مختلفة من مجالات الواقع الاجتماعي فيما يتعلق بكل حالة مدروسة .

ولكن الخلاف الرئيسي انما يظهر للملأ بهذا الخصوص . فاذا كانت نتيجة دراستي قد اقتصرت على البرهان على امكان تنظيم بعض العناصر ، الغريبة في الظاهر ، والمستعارة من مجتمعات مختلفة ، في نموذج وحيد ، فان مثل هذه البرهنة لاتخلو من الفائدة من الناحية السوسيولوجية . وتكون قد ساهمت ، بالعكس ، في تحديد منهج يسمح بالبرهان على أن بعض العناصر المتنافرة في الظاهر ، ليست كذلك حتماً . وعلى امكان اختفاء بعض الخصائص الثابتة المتآلفة على نحو مختلف وراء التنوع المحيّر للواقعات التي تظهر أمام الملاحظة الاختبارية .

ويسمح لي القارىء أن أشير ، على سبيل الخلاصة ، إلى أي مدى تتصف الانتقادات التي يوجهها بعضهم إلي بانها تفضح الآراء المسبقة ذات النزعة الطبيعية التي سيطرت على مدرسة الانتروبولوجيا الانجليزية زمناً طويلا . أنهم يؤكدون أنهم ينتمون إلى المذهب البنيوي ، بل يزعمون الدفاع عن المنهج البنيوي ضد اساءة استعمالي له، ولكنهم يبقون بنيويين على طريقة راديكليف – براون ، أي ، باحثين عن البنية على مستوى الواقع الاختباري وكما لو كانت جزءاً منه . وما أن يبتعد النمط المقترح ولو قليلا جداً عن هذا الواقع الاختباري حتى يحس المرء احساساً مبهماً بالغش والغبن . ان بعضهم يتصور التحليل البنيوي على غرار لعبة الصبر التي لايطلب فيها سوى العثور على طريقة تطابق القطع بعضها فوق بعض . ولكن القطع عندما تفصل بصورة تعسفية ، فلا يبقى هناك أية بنية . ولكنها لوقطعت ، كما يجري احياناً ، بمنشار آلي كان قد شوه مجراه بانتظام جذع شجرة محزز ، لكان للعبة الاحجية بنية ، ولكن هذه البنية سوف لاتوجد على المستوى الاختباري ، نظراً لوجود شتى الطرق للتعرف على القطع المتوافقة . ومفتاح البنية سيكون في الصيغة الرياضية المعبرة عن العلاقة بين التعرجات الخاصة بالحزوز وبين السرعات الخاصة بدورانها : معلومات ليس ذات علاقة ملحوظة بالاحجية مثلما تبدو سطحياً أمام اللاعب ، مع أن هذه المعلومات هي وحدها التي تستطيع اجلاء اللعبة وتقديم منهج منطقي لحلها .

ومع ذلك كتب السيد ميبوري – لويس : « يتعذر تمثيل العلاقات الاجتماعية برموز شكلية ، كما يجري بصدد العلاقات الرياضية . وعلى ذلك لاتتسنى معالجة الانماط السوسيولوجية على غرار المعادلات

الرياضية » . ماالمقصود هنا بعلاقات اجتماعية ؟ لوكان الأمر يتعلق بعلاقات مشخصة مثلما تدركها الملاحظة الاختبارية ، لقبلنا ذلك بسهولة أكبر ولاسيما أننا تعلمنا في المدرسة الابتدائية عدم جواز جمع اجاصات وتفاحات . وبالمقابل ، لو ميزنا بين الملاحظات الاختبارية والرموز التي تكون قد اختيرت للحلول محلها ، لما ادركنا عندئذ لماذا لاتستطيع المعالجة الجبرية لهذه الرموز — مثلاً تلك التي تعبر عن قواعد زواج — ، شريطة استعمالها بصورة صحيحة ، أن تعلمنا أموراً كثيرة عن طريقة سير عمل منظومة زواجية ، بابراز خصائص كانت منيعة بصورة مباشرة على الملاحظة .

الكلمة الاخيرة ولاريب يجب أن تكون دائماً للتجربة . ولكن التجربة المقترحة والموجهة بالمحاكمة تختلف عن التجربة الخام المعينة في البداية : فهذه الاخيرة لايمكن ردها ابداً إلى التحليل الذي يحاول تجاوزها . والدليل النهائي على أن للمادة بنية جزيئية ماثل في المجهر الالكتروني الذي تسمح عدسته برؤية جزيئات حقيقية ؛ ولكن الجزيئات لاتصبح مرئية بالعين المجردة لهذا السبب . ولايمكن أن ننتظر من التحليل البنيوي اكثر من تغيير الطريقة التي ندرك بها العلاقة الاجتماعية في مظهرها المشخص : ذلك أنه يساعدنا على فهمها فقط . واذا ماتوصلنا إلى فهم بنيتها ، فلن يكون ذلك على المستوى الاختباري حيث كانت في البداية، بل على مستوى أعمق ظل خفياً حتى ذلك الحين ، هو مستوى المقولات اللاشعورية ، الذي قد يمكن أن نأمل في الوصول إليه بمقارنة مجالات ليس ثمة علاقات بينها على ماكان يبدو للوهلة الاولى . وهذه المجالات تشتمل من جهة على المؤسسات الاجتماعية حسب سير عملها في التطبيق ، ومن جهة ثانية على مختلف الوسائل التي بحسبها يحاول الناس ، في

اساطيرهم وطقوسهم وتصوراتهم الدينية ، أن يخنوا أو يبرروا التناقضات بين المجتمع الواقعي الذي يعيشون فيه والصورة المثالية التي يكونونها عنه .

اذاً ، يشكل القيام بتمييز واضح بين المجالين، في البداية ، مغالطة منطقية ؛ ذلك أن دراستي عن التنظيمات الثنائية انما كانت ، حول القيمة المطلقة لمثل هذا التمييز بالذات ، تفتح باب المناظرة (أ . ب، فصل ٨) . لقد كان المشكل المطروح حول معرفة ماإذا كانت هذه التنظيمات تمس دائماً أجزاء من المجتمع الواقعي أو كانت لاترتد أحياناً إلى تجليات رمزية لهذا الواقع . واذا كانت ضروب الوصف الموجودة في حوزتنا عن تنظيم البورورو الاجتماعي صحيحة ، فينتج عن ذلك ، كما اثبت في مكان آخر (أ . ب ، فصل ٧) ، أن تقسيم القرية إلى نصفين قائمين على زواج خارجي يتعلق بنظام رمزي ، إذ أن نجوعه العملي يلغي نفسه نوعاً ما ملغياً بزواج داخلي فعلي . وبالمقابل ، فان ثنائية قرية بورورو المشتركة المركز ، التي تضع الدائرة الدنيوية مقابل المركز المقدس ، جديرة بأن نعترف لها بمزيد من الواقع الموضوعي لأنه ليس ثمة مايناقضها في المنظومة ، ولأن ثمة امكاناً بالتالي لشرح جميع نتائجها على صعيد الحياة الاجتماعية وعلى صعيد الفكر الديني معاً .

ومع ذلك لاتفسح جميع امثلة التنظيم الثنائي مجالاً للمشاهدات نفسها بصورة محتمة . ينتج عن ذلك أن اجزاء المجتمع الفعلي والتصورات الرمزية ليست بطبيعتها متباعدة بمقدار مايحلو لبعضهم تأكيده . هذه

التصورات وتلك الاجزاء تتعلق إلى حد كبير برموز يمكن مبادلة وظائفها ومجالات تطبيقها . اذاً ، تتسنى معالجتها على أنها مظاهر منظومة كامنة تنطوي على قيمة تفسيرية أكبر ، مع أن الملاحظة الاختبارية ، وربما يجدر القول لأن الملاحظة الاختبارية ، لاتدركها ابداً اذا ماقتصرت على مجرد كونها ملاحظة اختبارية .

* * *

أفكار حول ذرة القرابة[1]

كتاب لوك دوهوش الحديث : **ماسبب الزواج بها ؟** يستعيد نص دراسة ، نشرت سابقاً في مجلة **النقد** (ع ٢١٩ – ٢٢٠ ، ١٩٦٥) ، تذكر بالاعتراضات التي كان زميلي ابداها في ١٩٥٨ على مفهوم ذرة القرابة ، الواردة في مقال صدر في ١٩٤٥ واصبح فيما بعد الفصل الثاني من كتابي **الأنتربولوجيا البنيوية** ؛ كما يدعم هذه الاعتراضات بمثال جديد . ولم يكن يتسع وقتي في عام ١٩٥٨ ولافي ١٩٦٥ لأن أوليها حقها من الاهتمام . ولكن ، لم يفت الأوان ، ونشر كتاب **ما سبب الزواج بها ؟** يقدم فرصة جيدة للقيام بذلك . اذاً سأحاول اثبات أن اعتراضات لوك دوهوش – باستثناء خطأ مادي ونبهني إليه وأخذته بعين الاعتبار (أ . ب ، ص ٥٦ ، ج ١) – تستند إلى سوء فهم ، وانها تشرح ايضاً باهمال قاعدة اساسية من قواعد التحليل البنيوي اهمالاً موقتاً ، فيما أحسن استخدامها في ظروف أخرى ؛ أي أن

---

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنتروبولوجيا ، مجلد ١٣ ، ع ٣ ، ١٩٧٣ .

التحليل لايمكن أن يكتفي أبداً بدراسة الحدود ، بل هو ملزم بأن يدرك ، ماوراء الحدود ، العلاقات التي توحدها . وهذه العلاقات وحدها تشكل موضوعه الحقيقي .

ماذا كان القصد من مقالي في عام ١٩٤٥ ؟ كان المقصود أن أبين ، ضد رادكليف – براون ومعظم اتنولوجيي جيله ، أن بنية من القرابة ، مهما كانت بسيطة ، لايمكن ابداً ان تتكون بدءاً من اسرة بيولوجية مؤلفة من والدين واولادهما ، وانما تنطوي دائماً على علاقة مصاهرة ، معينة منذ البداية . وتنتج هذه العلاقة عن واقعة كلية ، من الناحية العملية ، في المجتمعات البشرية : فلكي يحصل رجل على زوجة ، يجب ان يتخلى له عنها ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، رجل آخر ، هو في ابسط الحالات ، أبوها أو أخوها . هذا الاحتمال المزدوج كان يجب ان يكون كافياً للتوضيح بأن خال الأولاد المولودين من الزواج كان مدرجاً في تخطيطاتي على أنه القائم بوظيفة واهب المرأة وليس بسبب مكانه الخاص في سلسلة نسب . وهذا ماشار إليه نص لاحق أيضاً : « إن بنية القرابة الأولية ‒حقاً – ذرة القرابة لو أمكن القول –تتألف من زوج وامرأة ووِلد وممثل للجماعة التي أخذ الزوج منها زوجته » (مؤتمر الانتروبولوجيين وعلماء اللغة بلومينغتون ، اندیانا ، ١٩٥٢ ؛ في (أ . ب ، ص ٨٢ – ٨٣) . ولم اذهب كما زعم ليتش (١٩٦١ : ٥٦) إلى القول بخضوع مصير الفتاة الزواجي ، في كل زمان ومكان ، إلى رقابة أنسبائها من جهة أبيها ، بل كنت اثبت في البنيات الاولية للقرابة (ط جديدة ، ١٩٦٧) أن هذه الرقابة تعود غالباً إلى خالها ، أي إلى ممثل من سلالة الأم . وهذه الظاهرة ، التي كنت قد ابرزت

ايضاً دلالتها البنيوية وأهميتها ، وصفها بعد ذلك في استراليا مؤلفون (ميبجيت ، هيات ، شابيرو) تصوروا أنها تشكل جدة ، صالحة حتى لفصل المنظومات الاسترالية ، على قول شابيرو (١٩٦٩ ، ص ٧١، ٧٥) ، فصلاً تاماً عن منظومات آسيا الجنوبية الشرقية ، حيث كنت مع ذلك قد رصدتها في بداية الأمر .

حتى في المجتمعات التي يمارس فيها الانسباء من جهة الأب الرقابة الزواجية . من المعقول ان يقوم بها والد الزوجة مقام الأخ ، أو قريب أبعد اذا كانت المنظومة أشد تعقيداً من تلك المنظومات المختارة لدعم البرهنة . وذلك على وجه الدقة بالنظر للبنية الطبيعية التي تتيح بعض المجتمعات ابرازها . فأن توجد مثل هذه البنيات البسيطة وان تظهر مباشرة في مواقف أضفيت عليها الصياغة الصورية بين أخ واخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت – مواقف تؤلف ازواجاً ويعبر عنها بعلاقتين ايجابيتين وعلاقتين سلبيتين – فان ذلك كان يكون مجموعة الحجج القوية جداً لصالح القضية . وبالطبع لم يسمح لي مقال في حدود مجلة أن أتجاوز هذه الامثلة . غير انني كنت احتفظ قصداً بحالة منظومات أشد تعقيداً ، وأطالب ، أمام كل حالة خاصة ، بتفحص فرضيتين : « الفرضية القائلة إن المنظومة تنشأ من تجاور بنيات أولية تجاوراً بسيطاً وإن العلاقة الخالية تظل بالتالي ظاهرة ظهوراً مستمراً؛ والفرضية القائمة على تعقيد وحدة بناء المنظومة . . . حيث تفقد العلاقة الخالية سيطرتها . فقد تزول او تختلط بعلاقات أخرى ، في بنيات أشد تعقيداً أيضاً » (أ . ب، ص ٥٩) .

كان مااقترحت تسميته ذرة قرابة ، أعني منظومة العلاقات المربعة

الزوايا بين أخ وأخت ، زوج وزوجة ، أب وابن ، خال وابن اخت ، يمثل في ذهني اذن أبسط بنية يمكن تصورها أو حتى ملاحظتها احياناً . ولكنني كنت استبق بعناية حالة بنيات أخرى قد تنشأ من الحالة البسيطة بواسطة بعض التحولات ، كما هو الشأن تقريباً في العالم الفيزيائي ، حيث نجد أن ذرة الهيدروجين – ابسط الذرات التي يمكن ملاحظتها لأنها تتألف من الكترون واحد يدور حول بروتون واحد – لاتستبعد وجود ذرات اثقل ، ويتم التعرف عليها بهذه الصفة بشرط واحد هو انتماء جزيئاتها إلى طبيعة واحدة ووجود ترابطات واحدة بينها .

ثمة سببان كانا قد دفعاني إلى أن أتفحص في البداية بنية اولية . اولاً) : كانت هي وحدها التي تنطوي عليها مسألة الخالية كما صاغها راد كليف – براون ونويت مناقشتها . ثانياً ، وفي منظور أوسع ، كانت هذه البنية تتيح ، بطريقة تتصف بانها اكثر مايمكن اقتصاداً في الجهد ، أن تتمفصل العلاقات الثلاث إلى تكون القرابة ، « أعني : علاقة قرابة قائمة على الدم ، وعلاقة مصاهرة ، وعلاقة نسب » (أ . ب ، ص ٥٦) (١) . وهذه العلاقات ينبغي أن تكون ماثلة دوماً ، غير أن

---

(١) يحكم بذلك على ضعف انتقادات ليتش ، الذي يتذرع بترجمة مغلوطة ولم يتكلف عناء التحقق منها (الطبعة الأمريكية تؤدي خطأ كلمة « filiation » الواردة في الجملة الواردة أعلاه بـ « descent » ، أي « descendance » بالفرنسية) ، فيأخذ علي مأخذاً – « وهو أهمها في نظره » (كذا) – مفاده أنني خلطت المفهومين ! ويتابع مؤكداً أن قضيتي « تفترض كلية منظومات الخلف الوحيدة الخط » ويضيف « مما يعتبر باطلا تماماً » (١٩٧٠ ، ص ١٠١ – ١٠٢) ؛ وإنما بدون أي اعتبار لما كنت كتبته : « أولا ، ليست الخالية ماثلة في جميع المنظومات الأبوية والأمومية ، كما توجد أحياناً في منظومة لا تدخل في عداد هذه المنظومات » (أ . ب . ، ص . ٥٠) . فلم نندهش إذا ذهب بعض الباحثين الشباب اليوم ، استناداً إلى هذا المثال ، إلى رفض بعض النصوص بالإعتماد على ترجمات مغلوطة وبيانات خداعة ، بدون الرجوع إلى الأصل . . .

الحدود التي توحدها يمكن أن تتغير أو تتعدد . وعلى ذلك أقول ان اول الامثلة الثلاثة التي استند إليها لوك دوهوش ، وهو مثال لامبومبو ، غير مقنع وأنه اذا كان كذلك فهو يؤيد قضيتي أكثر مما يضعفها . وأما المثالان الآخران ، المستعاران من موندوغومور وليليه ، فيوضحان هذه الحالات المعقدة التي لم أقوَ على نسيان وجودها . انه لامر يثير الاهتمام على وجه الخصوص ، اذن ، ان نبحث ، فيما اذا كان ممكناً ، بالنسبة لهذه المجتمعات ، بناء ذرة القرابة إلى جانب احترام الخصائص الاساسية التي كنت قد ذكرتها ، وفي كيفية القيام بذلك .

* * *

المعلومات قليلة ، كما يشير لوك دوهوش (١٩٥٨ ، ص ٢٣٤) ، عن لامبومبو ، سكان وسط جزيرة ماليكولا في ارخبيل هيبريد الجديدة . ذلك أن المعلومات التي تركها ديكون مختصرة جداً بحيث أن الحالة لاتصلح للمناقشة . على أية حال ، يمكن التسليم ، في مقاربة أولى ، مشاركين لوك دوهوش رأيه ، بأن « العلاقة أ ب ـ ابن خالية من التكلف ، نظراً لأن من حق الابن عصيان أبيه ، في حين أن العلاقة خال ـ ابن اخت صارمة ، فالثاني يلتزم بطاعة عمياء للأول » (المرجع نفسه ، ص ٢٣٦) . وتبدأ الصعوبة عند وصف المواقف الغالبة بين الأخ والاخت من جهة ، والزوج والمرأة من جهة ثانية ، في علاقاتهم المتبادلة .

نحن نقبل بسهولة بأن العلاقة أخ ـ أخت سلبية : ويقابل ديكون التحفظ الذي لابد منه بين هذين الشقيقين بالصداقة الحرة والاليفة التي يلاحظها المرء في الجنوب لدى سينيانغ . رجل لامبومبو لايدخل

إلى كوخ يضم اخته لوحدها ؛ بل يتكلم معها من عتبة الباب . ولا يستحسن قيام أخ واخت بنزهة معاً . ولو اضطر ا لاتباع طريق واحدة ، لشعرا بحرج وخشيا من أعين الناس . ومع ذلك ، فالأخ مسؤول عن أخته إلى حد ما ، وهو الذي يبت في زواجها بعد موت أبيها (ديكون ، ص ١٠١ ـــ ١٠٢) .

أما وقد قدمنا ذلك ، فسيكون للمواقف بين الزوجين قيمة الرائز. فلو كانت ، كما يؤكد بعضهم ، بهذا القدر من السلبية ، لتعذر تطبيق المنظومة التي افترضتها ، نظراً لأنها تتطلب زوجين من المواقف ايجابي وسلبي على التوالي ، في علاقة ارتباط متبادل وتقابل ، تحافظ على توازن البنية . ولكن من الواجب فتح معترضة قبل ان نتابع الحديث .

إن لوك دوهوش ، إذ يأخذ على الاشارة الغريبة ، الموجبة او السالبة ، التي ألبستها لعلاقات ملونة بالازدواجية (المرجع السابق ، ص ٢٣٦ ـــ ٢٣٧) ، يجهل التحذيرات التي كنت اطلقتها بالمعنى نفسه : « يمثل الرمزان الايجابي والسلبي . . . تبسيطاً مفرطاً ، مقبولاً على أنه ، على سبيل الحصر ، مرحلة من البرهنة ـــ . العلاقة بين شخصين تظهر غالباً ، في كثير من المنظومات ، ليس في موقف واحد ، بل في عدة مواقف ، تشكل اذا صح القول ، «رزمة» (أب ، ص٦٠) ان المحتويات التي يمكن تعيينها لهذه المواقف او تلك اقل اهمية ، هنا وهناك على السواء ، من علاقات التقابل التي يتبينها المرء بين ازواج من المواقف المزدوجة . وماهية هذه المواقف بذاتها ، والمحتويات الانفعالية التي تخفيها لاتقدم أية دلالة جوهرية ، من وجهة النظر الخاصة التي تضعنا المناقشة فيها . وفي النهاية ، لعلنا لانحتاج حتى إلى

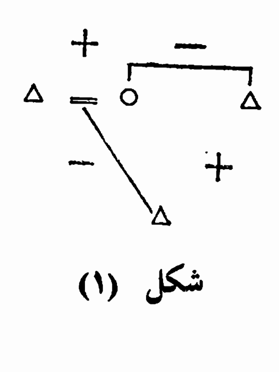
معرفة ماتكونه هذه المحتويات : فقد يكفي أن يكون الكشف عن علاقة تقابل بينها ممكناً بصورة مباشرة او غير مباشرة ؛ علاقة تكفي اشارتا (+) و (—) للتعبير عنها بالتضمن .

يلاحظ لدى لامبومبو ، والحالة هذه ، تقابل واضح جداً بين العلاقة أخ — اخت والعلاقة زوج — زوجة . ونحن نعلم ان العلاقة الأولى تتميز بتحفظ كبير ، من شأنه أن يسبب حرجاً شديداً لهما اذا شوهدا معاً . ونجاري ، اذا شئنا ، لوك دوهوش فنقول إن العلاقة بين الزوجين سلبية جداً ، استناداً إلى غيرة الزوج الشديدة من جهة .، ومن جهة ثانية إلى تحريم ذكر الكنية بينهما ؛ تحريم يتصف مع ذلك بانه أقل الزاماً لدى لامبومبو منه لدى سينيانغ . غير أن العلاقة الزوجية تتسم على نحو خاص **بانعدام الحشمة** ، وهي بهذا المعنى تشكل زوجاً من التقابل مع العلاقة أخ — أخت . فالفتاة التي تحب رجلاً تستطيع المبادرة إلى ارسال ابيها أو أخيها لجس النبض لدى أخت الرجل المحبوب . أما اذا كانت المرأة أرملة فالوسيط يصبح عديم الجدوى ، وتترك التمهيدات لمبادرة المعنيين . ويحس بعض الرجال نحو امرأة او اثنتين بعواطف هي من القوة والاتقاد بحيث يأبون الحصول على زوجات أخرى . وحتى في حالة زوجات عديدات ، تكون احداهن « مقربة » إلى زوجها . وعندما يكون هذا الاخير متعدد الزوجات ، يجب عليه توزيع نفسه بالعدل بين جميع نسائه . فاذا اتفق أن هجر إحداهن ، فانها تعبر ، في كل مكان ، عن سخطها ، مذكرة بتوفر الرجال الخليقين بارضائها . وتغار النساء من بعضهن بعضاً غيرة عمياء ، ولايخشين تسوية نزاعاتهن الحميمة علناً . ولاينادر أن يرغب زوج ، مرهق بالغيرة ، في جذب انتباه اصحابه ، ويعرض نفسه لسخريتهم

(ديكون ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ، ١٥٩ ـ ١٧١) . اذاً ، تسود علاقات الزوجين غيرة عمياء ومتبادلة ، يظهر انها في كل مناسبة وبدون أدنى رصانة : « يتفق غالباً أن تُلهب امرأة أعضاء زوجها التناسلية ، إذا أهملها ، بقرّاص مزجع جداً » (ديكون ، ص ١٧٠ ؛ لاكما يقول هوش : « تضرب فرجها بالسوط . . . احتجاجاً » ، هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٣٥) .

وهكذا يمكن تحديد العلاقة أخ ـ أخت بحشمة كبيرة ، والعلاقة زوج ـ زوجة بانعدام الحشمة . وأما العلاقتان الأخريان ، اللتان تقومان هذه المرة بين رجال ، فتتصفان بالصرامة في الحالة الاولى ، وانعدامها في الحالة الثانية ، أو بالتبعية أو الاستقلال المتبادل ايضاً . هذه السمات الاخيرة تتفق مع وصف ديكون تماماً : « مادام خال الصبي على قيد الحياة ، ففي وسعه أن يأخذ مايشاء من أموال خاله ، ولكنه يدين له ، بالمقابل ، بطاعة عمياء» . وخلافاً لما يجري لدى سينيانغ ، للرجل ملء الحرية عملياً في اطاعة أبيه أو عصيانه ، ولكن أوامر خاله تتمتع بقوة القانون . فاذا قال لابن اخته : « لنذهب إلى الحرب » ، فانه يتبعه ولو عارض أباه ذلك . ولكن الرجل الذي يود منع ابنه من مرافقة خاله يجب عليه أن يلجأ إلى وسائل أكثر حزماً . وبالمقابل ، اذا طلب مساعدة ابنه في القتال ، ومنعه خاله من ذلك ، فان الفتى يمتثل لهذا الاخير ويبقى في القرية . ولكن علاقة الرجل بخاله ، على الرغم من التزامه بطاعة هذا الاخير طاعة تامة ، تتحدد بالصداقة المتبادلة أكثر مما تتحدد بسلطة هذا وتبعية ذاك . يرى ابن الاخت في طاعة خاله واجباً ، ولكنه يعتبره في الوقت نفسه « شخصاً لطيفاً » (المرجع نفسه ، ص ١٠١) .

وهكذا يبدو ، من ناحية عاطفية ، أن علاقة الأخ والأخت بالقياس إلى علاقة الزوجين شبيهة ، ربما من ناحية عاطفية اخرى (وليس من المؤكد انهما تختلفان) بعلاقة الاب والابن قياساً على علاقة الخال وابن الاخت . ومع مراعاة التحفظات الموضوعة لتجنب التبسيطات المتسرعة ، يمكن تمثيل منظومة المواقف بتخطيطية تتفق مع الفرضية الابتدائية .



شكل (١)

* * *

حالة موندوغومور نهر يُوات ، رافد سيبيك في شمال غرب غينيا الجديدة ، تطرح مشكلات اخرى . فالعلاقات أخ ـ أخت ، زوج ـ زوجة ، أب ـ ابن ، سلبية في رأي لوك دوهوش ، والعلاقة الايجابية الوحيدة هي علاقة الخال بابن اخته . ومع ذلك يكفي اتباع ضروب وصف العالمة الاتنوغرافية الميدانية الرائعة ، مارغريت ميد ، خطوة فخطوة ، للتأكد من أن موندوغومور يوضحون بالمثال حالة إحدى هذه البنيات المعقدة التي كنت ـ وأنا افكر فيهم على وجه الدقة (أ . ب ، ص ٥٠ ، ع ١) ـ قد أخذت احتمالها بعين الاعتبار . انها تضع العمة إلى يسار الاب وتضاعف الولد الناتج عن الزواج إلى

ابن وبنت ، في الجيل التالي (أ . ب ، ص ٥٩) ، فيما يظهر الجدود في الجيل الأعلى . ان تفحص البنية الكلية ، بدلاً من تشويهها بهدف اختزالها ، لهو الشرط الوحيد لكي يبرز اسلوب بنائها ويميز المرء خصائصها.

نحن نعلم أن موندوغومور يملكون منظومة خلف أصيلة ! فالرجل ينتمي إلى خط (موندوغومور يقولون « حبل ») أمه نفسه ، فجده لأمه ، فأم جده لأمه ، الخ . ، فيما تنتمي المرأة إلى خط أبيها نفسه ، فجدتها لابيها ، فوالد جدتها لابيها ، الخ . بعبارة أخرى ، قاعدة الخلف امومية بما يتعلق بالصبيان ، وأبوية بما يتعلق بالبنات ، بحيث يكون للأخ والأخت وضعان نسبيان مختلفان . فاذاً ، تسود صلات حميمة وعلى وجه خاص بين الأب وابنته ، من جهة ، والأم وابنها من جهة ثانية ، حتى أن كلا من الوالدين يستطيع أن ينام والولد المعاكس لجنسه في السلة ـــ الناموسية التي يأوي إليها ليلاً كل فرد من افراد موندو غومور .

الزواج الطبيعي يتم بالمقايضة . والأم ، المتضامنة مع ابنها ، ترى في ابنتها وسيلة للحصول له على زوجة . ولكن الوالد يطمح إلى الاحتفاظ ببناته لمقايضتهن بزوجات اضافيات ، الامر الذي يسبب تنافساً شديداً بينهما يصل إلى حد العداوة ؛ وتجتهد الوالدة باذكاء هذا الشعور بما تقوله لابنها من كلام . وكذلك يوجد التنافس بين الاخوة ، من حيث ان كلا منهم يحاول الاستئثار باخواته لمبادلتهن بزوجات . اذاً ، في مثل هذه المنظومة ، يشعر الأخ واخته بانفصالهما منذ الطفولة ، ويشعر الابن بانفصاله عن ابيه ، والبنت عن امها . وأما الزوجان ، فيغذيان مشاريع متناقضة حول مستقبل اولادهما ، تظهر فيما يبذل كل منهما

من جهود لانماء شعور الحذر لدى الولد من الجنس المقابل (ولكنه المرتبط به ارتباطاً مباشراً حسب قاعدة الخلف) تجاه الوالد الآخر .

وبالعكس ، يقيم الصبي علاقات ودية مع خاله ، ويلتجيء إليه عندما يتنازع مع أبيه . وهكذا تجاه عدة علاقات سلبية – بين الاب والابن ، والام والبنت ، والأخ والأخت ، والزوج والزوجة – لايمكن أن نضع على مايبدو ، باستثناء علاقة الأم بابنها ، والاب بابنته ، اللتين لاتردان في رسومنا التخطيطية الأولى ، سوى علاقة ايجابية واحدة : هي علاقة الخال بابن اخته . ولكننا ، إذ نتابع استدلالنا بهذا الشكل ، نهمل علاقات أخرى توضحها ضروب وصف مارغريت ميد ، ولايمكن أن نتجاهلها .

اولاً) : لاتقدم علاقة الخال بابن الاخت سمة معيارية دقيقة : « توجد غالباً علاقات ودية بين صبي وخاله . ولاريب في انهما لاينتميان إلى جيل واحد ، ولا إلى فئة تملك حقوقاً عقارية واحدة . ومع ذلك فالخال مستعد دائماً لمنح ابن اخته ملاذاً اذا واجه صعوبات مع ابيه » (ميد ، ص ١٣٢) . وتتابع المؤلفة معتبرة أن التضامن الاتفاقي ناجم عن التوتر السائد بين أخ الزوجة وصهره : « عندما يساعد الخال ابن اخته ضد ابيه ، يتصرف بطريقة منطقية . يعتبر خال الصبي نسيباً قريباً جداً منه ، بحيث أنه يقوم بطقوس تقديم القربان بدون تعويض عن ذلك » (المصدر نفسه) . اذاً ، تقدم علاقة الخال وابن الأخت سمة مشتقة ؛ فهي من نموذج العلاقة التي تنشأ احياناً بين الخال وبنت اخته ، ولكنها أقل وضوحاً : « اذا حدث أن رزق والد بعدة ابناء وحرم من بنت ، وحرمته امرأته من اللجوء إلى اجراء التبني ، فانه

يحتفظ بطفل احدى اخواته لقاء المشاركة في اعالته . ولكن بما أن النظرية لاتتساهل في الحصول على بنت بهذه الطريقة ، فان الالتماس يقدم قبل ولادة الطفل . وعندئذ يرسل الطالب بانتظام هدايا من الطعام لأخته الحامل ، ولكن يتفق الا ّ يأتي الطفل ، باحتمال واحد من اثنين ، من الجنس المأمول . وعندئذ يجد الرجل نفسه ، وهو أب لعدة ابناء ، في وضع غير مريح ، لاضطلاعه بمسؤولية شبه ابوية حيال صبي آخر » (ميد ، ص ١٣٨) .

وسرعان مايتبين المرء أن هذا الصبي . الذي قوضت ولادته آمال خاله وكان مصيبة عليه. ليس الا ّ ابن اخت هذا الخال: هذا الابن الاخت الذي يقيم معه في الاحوال العادية ، علاقات ودية . وهذا افضل برهان على أن هذه العلاقات تشغل مكاناً فرعياً بالقياس إلى العلاقات التي تنشأ بين الخال وبنت أخته « المحجوزة » نظراً لأنها ستقوم لديه مقام بنت ولأن العلاقات بين الأب والبنت هي أكثر العلاقات المعروفة لدى موندو غومور وداً . ففي هذه المنظومة ، تعتبر العلاقة : خال – بنت أخت من نموذج العلاقة : خال – ابن اخت . ولكنها أكثر رسوخاً من هذه الاخيرة .

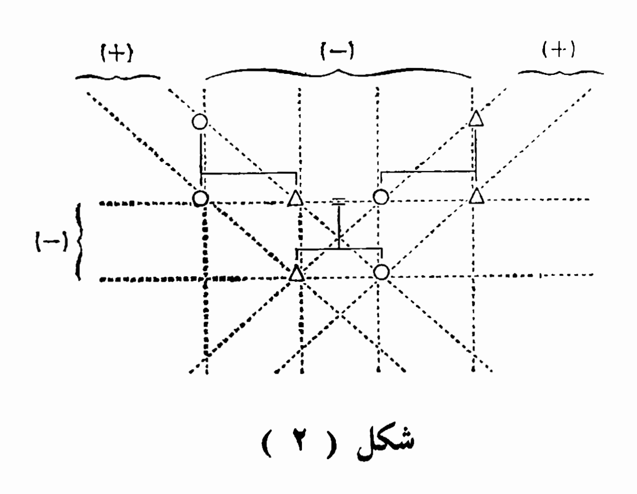
ثانياً) : يتعذر ادراج علاقات الخال وابن الاخت في هذه المنظومة، مالم ندرج فيها ايضاً العلاقات مع العمة ، التي يضعها الوصف الاتنوغرافي على الصعيد نفسه : « يجب على كل ولد في موندوغومور أن يعلم بأن كل فرد يكون له خال ، أو عمة، أو ولد أخت (بالنسبة للرجل) ، أو ولد الاخ (بالنسبة للمرأة) ، وكذلك ازواجهم . هو قريب يمزح معه ويتبادل معه الكلام اللاذع ويتهمه بتصرفات شاذة أو غير لائقة ويهدده باعمال عنف مختلفة ومظاهرات عدائية أخرى »(ميد ، ص ١٤٣ ؛

وكذلك ص ١٤٦) . إن التوازي بين العمة والخال ، في حالة احتفاظ رجل ببنت اخته ، حتى قبل ولادتها ، ليجعل منها بنته ، يجد تعزيزاً له في أن زوجة الخال الراضية ستصبح عمة هذه الفتاة نفسها ، اذا نجم عن الزواج . كما هو متبع نظرياً لدى موندوغومور ، مقايضة اخوات بين الرجلين . رأينا أن الخال الحقيقي يقدم القرابين الطقوسية عن شخص ابن اخته ، دون المطالبة بمبالغ كبيرة كما هي العادة عندما يكون الكاهن قريباً ابعد . كما تقوم العمة بوظيفة مناظرة حيال ابن اخيها وبنته ، ذلك أنه يتوجب عليها ، في الاحتفالات ، رفع المحرقات الغذائية المفروضة على الاطفال إلى سن الثانية تقريباً (ميد ، ص ٢٤١) (١) .

كما لايسعنا ، اخيراً ، اهمال شهادة مارغريت ميد المتعلقة بالصلات الوثيقة الموجودة بين اعضاء بعيدين في « الحبل » ذاته ، أي الجدة لأب بالنسبة إلى البنت ، والجد لأم بالنسبة إلى الصبي . كل واحد من هؤلاء الاحفاد يحمل اسم جده في الحبل ، وهو « مطابق له اجتماعياً » ويستعمل عندما يتوجه إلى اعضاء جيله الخاص عبارات القرابة نفسها التي يستعملها سلفه . وتتخذ منظومة المصطلحات شكلاً دورياً : تكتمل حلقاتها كل ثلاثة اجيال . اذاً، تحتل الجدة لأب ، والجد لأم مكاناً متميزاً في ذرة القرابة لدى موندوغومور ، كذلك العمة ازاء الأم ، والبنت ازاء الابن . وننتهي اذاً ، إلى الرسم التخطيطي التالي :

---

(١) وفي مراسلة شخصية ، تفضلت مارغريت بالإيضاح : يهب الخال جمجمة ماشية وتقوم العمة بثقب الأذنين ، ويهب الوالد خنزيراً لكل منهما بالمقابل .



شكل (٢)

إن جميع العلاقات العمودية والافقية ، في هذا الرسم التخطيطي ، سلبية : علاقة الاب بالابن ، والأم بالبنت ، بما يخص العلاقات العمودية والأخ بالأخت ، والزوج بالزوجة ، واخ الزوجة بالصهر فيما يخص العلاقات الافقية . وبالمقابل إن جميع العلاقات المائلة ايجابية : أي العلاقات التي تطابق الحبلين الممتدين من الجدة لأب إلى بنت الابن ، ومن الجد لأم إلى ابن البنت ؛ وكذلك العلاقات التي تربط العمة بابن الأخ ، والخال ببنت الاخت ، دون أن تكون من الحبال . وعليه فقد تبين لنا امكان تقارب العلاقات الثانية والأولى ، واختلاطها في النهاية ، نظراً لحق الخال في الاحتفاظ ببنت أخته المنتظرة لتقوم لديه مقام بنت ، ولقيام العمة بطقوس رفع المحظورات الغذائية المفروضة على بنت اخيها وابن اخيها على السواء : مثلما يقوم الخال نفسه ، المرشح لدور والد بنت اخته ، اذا لم يكن له بنت . بطقوس تقديم القربان عن شخص ابن اخته مجازاً . ويقيم معه علاقات عاطفية الامر الذي يعد نسخة هزيلة من العواطف التي يحس بها نحو اخت الصبي عندما تصبح ابنته .

تنطوي هذه الطريقة في تحليل المنظومة وعرضها على مزيتين .

اولاً) : قاعدة الخلف المطبقة لدى الموندوغومور ، « المتعلقة بعجائب المخلوقات والمتصفة بأنها نادرة » (هوش ، ١٩٥٨ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١) . تتضح عندما نعيد وضعها داخل بنية اجمالية تشكل فيها مع منظومة المواقف مجموعة منطقية ومترابطة مثلما تشكل ، بالاضافة إلى ذلك ، مجموعة مع قاعدة اخرى لايسمح الزواج بموجبها الا بين افراد ينتمون إلى جيل واحد (ميد ، ص ١٤٥) . هذا ضروري في الواقع لبقاء العلاقات العمودية متميزة دائماً من العلاقات المائلة ؛ ذلك أن تناسق المنظومة ، بما يتعلق بالمواقف والخلف على السواء ، يقوم في نهاية الأمر ، على التقابل بين هذين النموذجين من العلاقات . وفي الحقيقة ، تكفي معرفة وقوع شخصين نسيبين على خط عمودي او منحرف لتحديد الخاصة المتصفة بصورة اساسية أنها ايجابية او سلبية والتي تميز علاقاتهما .

ثانياً): التفسير المعروض هنا ، يسمح بتجاوز هذه الثنائية التي تتسم بالبساطة في حالة الموندوغومور ، وبعرض نماذج المواقف الثلاثة التي ميزتها مارغريت ميد ، عرضاً مباشراً : « يقسم الموندوغومور أقاربهم واهلهم إلى ثلاث فئات : اولئك الذين يمزحون معهم ، واولئك الذين يتحاشونهم ضيقاً ، واولئك الذين يعاملونهم بدرجات مختلفة من المودة الصادقة » (ص ١٤٢) . ونحن نعلم أن هذه العواطف الاخيرة تسود بين اعضاء ينتمون إلى حبل واحد ، وأن التحفظ الجافي يعبر عن التوتر ، وقد يصل إلى حد العداوة ، الذي يميز الانتماء إلى علاقات مستقيمة : أشقاء وأصهار ، بالدرجة الاولى ، وكذلك زوج وأمرأة ، اب وابن ، ام وبنت . وما شأن النموذج الثالث اذن ؟ لقد تقدم انه يوافق العلاقات

بين ابن اخت وبنت أخت من جهة ، وعمة أو خال من جهة ثانية ، أي أقرباء مرتبطين بعلاقات منحرفة كالحبال التي توازيها هذه العلاقات دون أن تكون نفسها حبالاً : يمكن القول إنها حبال كاذبة ، بالنظر إلى خصائصها الشكلية فقط ، وهي تشغل من هذه الناحية مكاناً متوسطاً — مثلما تفعل المواقف المطابقة أيضاً — بين الحبال الحقيقية والعلاقات المتعامدة ، التي قد تسمى عندئذ حبالاً مضادة لانطوائها على مواقف متعارضة كلياً مع تلك التي تسود بين اعضاء من حبل واحد .

يواجه تفسيرنا ، على مايبدو ، صعوبة واحدة . فالامرأتان اللتان يقايضهما اخواهما فيتزوج كل منهما اخت الآخر تتحدان في علاقة أفقية ؛ ومع ذلك يسود بينهما نوع من المودة : « يقال عن إحداهما إنها « مردود » الأخرى ، وعلاقاتهما خالية من روح المنافسة المشارإليها ومن المآخذ . المتبادلة الشائعة جداً بين الاصهار » (ميد ، ص ١٤٧ — ١٤٨) . اذاً ، تخالف هذه الحالة الخاصة النظرية الأهلية القائلة « بغلبة عداء طبيعي بين جميع افراد الجنس الواحد » (ميد ، ص ١٢٧) . كما تخالف القاعدة ، الموضحة في رسمنا التخطيطي ، التي تسم جميع العلاقات الافقية بعامل سلبي .

ومع ذلك نبدي ملاحظتين . أولاً ، لاتوجد أية منظومة متناظرة تناظراً دقيقاً بما يتعلق بالجنسين ، نظراً لتعذر استبدال موقعيهما في كل مجتمع . تلاحظ مارغريت ميد نفسها (ص ١٤٧ — ١٤٨) أن مجمل العلاقات بين نساء موندوغومور أقل عسراً من العلاقات القائمة بين الرجال . ثانياً وعلى وجه الخصوص ، إن العلاقات التي تنشأ بين امرأتين قايضهما أخواهما ، من جهة أخرى ، تتفرع من نموذجين من العلاقات السابقة : علاقات الأخ والأخت من جهة ، ومن جهة ثانية علاقة

الرجلين اللذين أصبح كل منهما صهر الآخر عن طريق مقايضة اختيهما. وعليه فهما نموذجان سلبيان ، وقد يأخذ حاصلهما قيمة ايجابية ، كما في علم الحساب . على أية حال نخرج هنا عن حدود البنية الاولية المبحوثة في بعدها التزامني . وكذلك الشأن عندما نرقى على المحور الزمني (اذ اننا نكون عندئذ قبل عقد الزواج وليس بعده) اذا ادخلنا في الحساب الدعابات الداعرة التي يتبادلها شاب عزب مع « اخواته » الاصطلاحيات : بنات أعمام أو أخوال من الدرجة الأولى أو الثانية ، لايستطيع أن يتزوجهن من حيث المبدأ (ميد ، ١٤٦) .

ينتج من الاعتبارات المتقدمة أن الموندوغومور يوضحون بالمثال ، في جدول دوري لمنظومتي القرابة والمواقف ، حالة ذرة « ثقيلة » . ومع ذلك تستمر هذه الذرة بتلبية الشروط الثلاثة التي تتطلبها فرضيتنا الابتدائية ، وهي :

١) ترتكز بنية قرابة أولية على علاقة زواج بالطريقة نفسها التي فيها على علاقات القرابة القائمة على الدوام .

٢) استقلال محتوى العلاقة الخالية من قاعدة الخلف .

٣) تشكيل مجموع متوازن ، داخل هذه البنية ، من مواقف متعارضة (يمكن تسميتها ، للتبسيط ، ايجابية أو سلبية) .

* * *

لنبحث الآن مثالاً ثالثاً : مثال ليليه أحد فروع كاذبة ، الذين درستهم ماري دوغلاس ، والذين لايثبتون في رأي لوك دوهوش ، شأنهم شأن السابقين ، صحة القضية التي كنت قد طرحتها : « منظومة قرابة ليليه تقدم ثلاث علاقات سلبية (أخ / أخت ؛ أب / ابن ؛ خال / ابن اخت) مقابل علاقة إيجابية واحدة (زوج / زوجة) .

والعلاقة المذكرة الايجابية الوحيدة واقعة خارج عنصر القرابة : فهي تقيم تضامناً وعلاقة الفة كبيرة بين الجد والحفيد » (١٩٧١ ، ص ٢٠) .

ونحن نقبل بسلبية العلاقة أخ ـ أخت ، استناداً إلى ملاحظات ماري دوغلاس : «كان يتحتم على المرأة الاعتياد على تحاشي أخوتها ، وعدم البقاء معهم في كوخ واحد ، والامتناع عن التحدث إليهم مواجهة ، ووضع الطعام أمامهم على الارض باحترام ؛ واخيراً عدم لمسهم ابداً » (١٩٦٣ ، ص ١٢٤) . كما نقبل بايجابية العلاقة زوج ـ زوجة : « لم تكن تنطوي علاقتهما على ماهو مريب أو غامض . كان شعب ليليه يعترف بان تعاون الزوجين اساس الحياة الاجتماعية ؛ ويتكلم باستحسان عن زوجين سعيدين أجادا تصريف امور زواجهما .. كان الزوجان يحرصان على البقاء معاً . . . ويتبادلان الاعتناء عند مرض أحدهما » (١٩٦٣ ، ص ١٢٠ ـ ١٢١) .

غير أن الجزم بسلبية العلاقة أب ـ ابن يبدو خطراً جداً عندما نقرأ الوصف الذي قدمته لهذه العلاقة ماري دوغلاس والذي امتنع عن ترجمته تجنباً لكل اتهام بانني حملت ، اكثر مما تتحمل ، طريقة التعبير في النص الاصلي الذي لايحتاج إلى ذلك (ونحن نترجم النص عن الانكليزية « م ») :

« ثمة رابطة شخصية بين الاب والابن لدى ليليه . وحديث الشباب والاولاد ينم عن موقف على درجة عالية من العاطفة نحو آبائهم . واليتامى يحبون استعادة ذكرى صحبة آبائهم وتعاليم هؤلاء الآباء . وليس لديهم كلمة تقابل كلمة « يحترم » كما يستخدمها رادكليف ـ براون . وكلمة heki تستخدم للاشارة إلى الشرف ، وهي ذات

دلالة من المفترض أن تكون موقفاً متبادلاً بين الأب والابن . كل منهما يشرف الآخر بالكرم والاعتبار . والمفروض بقاء هذه الرابطة المتينة بين الأب والابن مدى الحياة فعندما يتقدم الأب في السن ، يتمثل واجب الابن في أن يعيش إلى جانبه وان يعزه ، وهذا الواجب يتعارض تماماً مع مصلحة الولد في الانضمام إلى أخواله ، الذين يمكنهم دفع دية عن جرائمه وتزويجه . ومما يلفت النظر عدد الرجال الكبير ، الذين لايغادرون قريتهم التي ولدوا فيها للانضمام إلى اخوالهم حتى يموت الاب . ومهما كان التأديب الذي وجب أن يمارسه الاب على ابنه في طفولته رفيقاً ، فانه يقتصر عندما يصبح راشداً على سلطته في لعن ابنه العاق . ولايتمتع بأي مؤيد شعائري آخر أو أية طريقة أخرى لحرمانه من الارث او تقوية سلطته عليه . » (١٩٥٢ ، ص ٦١ — ٦٢) .

وتشير في مكان آخر إلى « غياب كل تأديب صارم يمارسه جيل الآباء . . . سلطة الوالد ضعيفة جداً على اولاده الفتيان ، وتزداد ضعفاً عند رشدهم » (المرجع نفسه ، ص ٦٢) . وهذه العلاقة المكونة من حنان وتسامح من جانب الاب ، وحب وبر من جانب الأبن ، تتباين ، في رأي ماري دوغلاس ، مع العلاقة السائدة بين ابن الاخت واخواله تبايناً جذرياً : « السلطة التي يمارسها عدد من الاخوال على رجل لاتشبه المودة الحميمة الموجودة بين الاب والابن. فالأخوال هم الذين يملكون المؤيدات الهامة ، لأن لهم صلاحية التفاوض حول الديات والتخصيص بالزوجات . ومع ذلك ، فان سلطتهم تتسم بطابع مبهم . فالاخوال يعرضون تضامنهم للخطر عندما يتنافسون على حسن اختيار زوجات لاحد ابناء — أو أبناء — اخواتهم المفضلين. والرجل يستطيع بيسر نقل وفائه

من خال إلى آخر أو إلى قريب أبعد من عشيرتهما ، لأن الصلات الشخصية ، الناتجة عن الاقامة المشتركة أو الخدمات المتبادلة ، أهم من الصلات النسبية بمعناها الضيق » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ٦٢) . ثم تلاحظ المؤلفة أن حقوق الامتياز بالزواج بنساء عشائر أخرى ، المنقولة من الخال إلى ابن الأخت ، توضح جيداً ، لدى ليليه ، مايسمى في مكان آخر الحق الميراثي (المرجع نفسه ، ص ٦٤) .

ينجم عن هذه التحليلات أن الموقف بين الأب وابنه ، من جهة ، والموقف بين الخال وابن اخته من جهة ثانية ، يتعارضان تماماً ، وأن عنصر قرابة ليليه ، إذا اقتصر على الأخ والأخت الزوج والزوجة ، الأب وابن ، يكشف بطريقة بسيطة ونموذجية معاً منظومة مواقف معروفة جيداً في مجتمعات ذات خلف امومي : سلبي بين الأخ والأخت ، وايجابي بين الزوج والزوجة ، و يجابي بين الأب والابن ، وسلبي اخيراً بين الخال وابن الأخت لأن رجال عشيرة الأم ، في هذه المجتمعات ، وكما هو الشأن لدى ليليه ، هم الذين يملكون السلطة على ابناء اخواتهم ، الذين ينتسبون واياهم إلى عشيرة واحدة .

أما وأن الوضع كذلك ، فكيف استطاع لوك دوهوش تعريف المنظومة بطريقة مختلفة تماماً ؟ ذلك أنه اهتم اهتماماً خاصاً بجوانب أخرى ، شغلت مكاناً ثانوياً في دراسة ماري دوغلاس المنشورة في عام ١٩٥٢ . ولكنها وضحتها في كتابها الصادر في عام ١٩٦٣ .

لقد جاء الكتاب مؤيداً للمقال ، بما يخص العلاقة أب — ابن . وفي المقاطع التالية دليل على ذلك : « كانوا (الليليه) يسهبون في الكلام عن واجبات الابن نحو ابيه ، وواجبات الأب نحو ابنه » (ص ٧٣) .

ثم إن كان الليليه يكرمون الحالة الابوية؛ ويعلمون الصبيان أن آباءهم كآلهة . . . وأن مايدينون لهم به من رعاية واعتناء في طفولتهم اكبر من أن يسعهم وفاءه طوال حياتهم » (ص ١١٤) . ومع ذلك تضيف المؤلفة فارقاً دقيقاً إلى اللوحة : « كان من المخجل حقاً أن يفقد الرجل احترامه لأبيه . وكان الناس ينتظرون من الاب ان يتحاشى ابنه الراشد لكي لايشعر هذا الاخير بوطأة الاحترام ، الذي يجب ان يظهره لابيه على نحو آخر » (ص ١١٤) . هذا ، والاشارة مؤيدة بملاحظة أخرى : « كانت كلمة Cin ، ومعناها « تحاشي » ، هي طريقة اظهار الاحترام . فكان على الرجل ان يتحاشى اخوته الكبار ، وبالتضمين ، اخوته الصغار ، وخاله وأباه ، وكذلك والدي زوجته وخالها . كان ذلك ايعازاً جاداً » (ص ١٠٣) .

يبدو أن تأكيد لوك دوهوش على سلبية العلاقة أب – ابن ، يجهل الملاحظات المعاكسة التي ذكرناها في البداية ، ويستند فقط إلى المقطعين الاخيرين المذكورين في الفقرة السابقة (١). ونحن نسلم بانها قليلة ،

---

(١) ومع ذلك أحس لوك دوهوش إحساساً واضحاً بوجود مشكلة ، كما يظهر من الشكوك التي تلوح في المقطع التالي : « في إحدى قبائل كازيه الأمومية ، الليليه ، يميز لفظ heki (كرم) العلاقة أب – ابن ، « وافتراض هذا الموقف أنه متبادل أمر ذو دلالة » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ١٦١) ؛ إن هذا اللفظ يعبر عن التحفظ أكثر مما يعبر عن الإحترام . وعليه ، فان لفظ heki نفسه ينطبق أيضاً على العلاقة الخالية ؛ فهنالك تحفظ كبير ، استناداً إلى اتصال شخصي مع السيدة دوغلاس ، بين الخال وابن الأخت من جهة ، وبين الأب والأبن من جهة ثانية . ويبدو أن هاتين العلاقتين متماثلتان وليستا متعاكستين . إلا أن هذا التحفظ يتلون بحنان كبير في العلاقة أب – ابن ، وليس ذلك بهذا الوضوح في العلاقة خال – ابن اخت . فالقطبية العاطفية المكسية التي لاحظها راد كليف براون لا تعمل إذن إلا بصورة غير تامة . ومن وجهة النظر البنائية مع ذلك ، يعزى إلى الخال والأب علامات متناقضة في الثقافات القائمة على النسب الأبوي والأمومي ، وتبرز مشكلة جديدة » . (سفاح المحارم الملكي ، ص ٢١٢ – ٢١٣) .

ولكن ينبغي عدم اهمالها أيضاً . غير أنه يترتب مع ذلك ، قبل العودة إليها ، ان نبحث دوافع أخرى قد تقود إلى التفسير نفسه .

تؤكد ماري دوغلاس ، في مقالها الصادر عام ١٩٥٢ ، على مركز الأخوال بصفتهم واهبي الزوجات . وقد سبق ذكر بعض الامثلة على ذلك . ومع هذا يتبين من مقطع (في ص ٦٤)، مفاده أن الرجل الذي يملك على المرأة حقاً تفضيلياً يمنحها « إلى أحد ابناء اخواته ، أي فتيان من قبيلته » ، أن المؤلفة لاتقصد بـ « الخال » و « ابن الأخت » تحديد من يشغل على سبيل الحصر بعض المراكز في سلسلة النسب . فهي ، اذ تتبع على الارجح العادة الاهلية ، تشير ، بطريقة أكثر حرية ، إلى ذكور ينتمون إلى مستويات مختلفة من الاجيال داخل العشيرة . وكتاب ١٩٦٣ واضح جداً حول هذه النقطة، بحيث يستبعد في التطبيق صلاحية الخال باعطاء امرأة إلى ابن اخته . في الحقيقة ، يتزوج رجال ليليه بعد اخواتهم بخمس عشرة سنة او عشرين في المتوسط ، مما يشكل تفاوتاً واضحاً جداً بين سن الرجال والنساء المنتمين إلى مستوى جيل واحد : « . . . كان في وسع الرجل ان يطالب ببنت بنته بصورة قانونية . وكان يتزوجها نفسه لويشاء . . . او يعطيها لأخيه . . . أو لابن بنت اخته . ولم يكن منتظراً ان يعطيها لأبن اخته ، مع أن هذا الاخير يستطيع ، عند الاقتضاء ، أن يرثها عندما تصبح أرملة . وفي الازمنة القديمة ، قبل أن تقيد طريقة الزواج المسيحية الاحادية عدد الأزواج ، لم يكن في وسع الرجل الأقل في الزواج من فتاة تقاربه سناً سوى بنت خاله » (ص ١١٥) . وعلى أية حال ، يتبين من سياق النص أن خال ام الصبي هو الذي يقوم بالدور الحاسم في المبادلات الزواجية ، وليس خاله .

أما وقد تقدم ذلك ، فمما يدعو إلى الدهشة ما كتبه لوك دوهوش حيث يقول : « إن العلاقة الذكورية الايجابية الوحيدة . . . تنشىء تضامناً والفة كبيرة بين الجد للاب والحفيد » (١٩٧١ ، ص ٢٠) . وربما كان يجب عليه أن يضيف : وبين خال الأم وابن بنت الأخت ، مما كان سيسير على الارجح في طريق الوصول إلى حل .

في الواقع ، تقدم ماري دوغلاس هذه العلاقة مثالاً على العلاقات القائمة بين قريبين يتبادلان المودة ويتعاملان كانداد : « وهكذا ، كانت علاقة رجل بخال أمه الشيخ تظهر في ترمينولوجيا القرابة كما لو كانا اخوين ، بمعنى من المعاني ،ورفيقي عمر ، بمعنى آخر . والولد الذي كان ينادي خال أمه بـ « أخي الكبير » لم يكن مضطراً لتحاشيه كما لو كان أخاه الأكبر ، وكان يستطيع ايضاً أن يناديه بـ mhai ، «رفيق العمر» (١٩٦٣ ، ص ١٠٤) ، وهذا هو اللفظ الذي يعبر بالتضمن عن علاقة من اكثر العلاقات التي عرفها افراد ليله ودا وحرارة (المرجع نفسه ، ص ٧٣) .

بأي حق يدعي بعضهم ارجاع عنصر القرابة دائماً وفي كل مكان ، إلى ابسط الاشكال التي قد يتخذها في بعض المجتمعات ؟ خلافاً لما ينسبه بعضهم إلي ، لم أوحِ قط بكلية هذه الاشكال البسيطة ، بل قلت فقط إن حالات ظهور هذه الاشكال كثيرة جداً بحيث ينطوي تواترها على دلالة ما (أ . ب ، ص ٤٧ ؛ ليفي – ستروس ، ١٩٧٢ آ) . يتجاهل نقادي أن عنصر القرابة ، كما وصفناه ، لايتألف من **مراكز** محددة نهائياً ، بل من منظومة **علاقات** هي وحدها الملائمة . ويبرر اختيار الخال عندما يتيح تحديد وظيفة واهب المرأة بأوفر الوسائل . فليس مايدعو

ليليه إلى اللجوء إليه ، لأن الخال عندهم لايستطيع القيام بهذا الدور الذي لايتوجب عليه ، بل على خال الأم الذي تتجدد العلاقة الحالية لصالحه ، كما رأينا .

اذاً ، سنحاول اولاً أن نمكن خال الام في مركزه بوصفه واهب المرأة . ثمة فئتان من الواقعات تحيطان هذه الوظيفة بشيء من الغموض . اولاً ، لدى ليليه نموذجان رئيسان من الآخذين ؛ وثانياً ، يستطيع كل منهم الاعتماد على ثلاث صيغ مختلفة من الزواج .

فبحسب الصيغة الواضحة التي استخدمتها ماري دوغلاس ، تقوم فلسفة ليليه كلها على هوية مفترضة : **زوجة ، حياة** (١٩٦٣ ، ص ٣٦) . وبما يتعلق بهذا الشعب ذي النسب الامومي على نحو واضح ، تضمن ولادة البنت ، التي تلد بنات اخريات ، دوام العشيرة . ينتج عن ذلك أن الرجل المتزوج بأمرأة من العشيرة ، الذي يرزق ببنت ، سيكون من حقه أن يطالب ببنت هذه البنت لصالح عشيرته الخاصة وهذه المزية يستفيد منها الاب ، الذي يحق له أن يطالب بابنته ، لالعشيرته ، بل لعشيرة أبيه .

يمكن التساؤل عن سبب صياغة ليليه هذين الادعاءين المتزاحمين بهذا الاختلاف الشديد ، مفوضين إلى والد الام ، في الحالة الاولى ، مهمة تزويجها مباشرة لصالح عشيرته الخاصة ، وإلى والد البنت نفسه ، في الحالة الثانية ، وإنما ليس لحساب عشيرته بل لحساب عشيرة ابيه التي لاينتمي هو نفسه إليها . ثمة سببان لذلك ، أحدهما عملي والآخر نظري .

اولاً ، الوالد موجود في المكان نفسه ، وليس الشأن كذلك بما يتعلق بالجد للأب بسبب ممارسة شعب ليليه ، ممارسة شائعة لديهم ،

حرية كبيرة في الاقامة ، وان كانت من حيث المبدأ حيث يكون الاب (المرجع نفسه ، ص ٨٨) . ثانياً ، وعلى الأخص ، يتعذر وضع الادعائيين على مستوى واحد . فالحجة القائلة بحق الرجل ، الذي اعطى بنتاً إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة بفتاة اخرى من العشيرة نفسها (والحالة هذه ، حفيدته) لصالح عشيرته هو ، انما تطبق تطبيقاً كاملاً في الحالة الاولى فقط . منطقياً ، لايتمكن الوالد من ممارسة المطالبة إلا على بنته الثانية : سبق أن أعطي واحدة ، ويطالب بالأخرى ؛ والبنت الأولى قلما تشكل سبباً قانونياً لادعاء لاحق . ولكن ، بما أن الرجل يتصرف في هذه الحالة باسم عشيرة ابيه ، جد الفتاة موضوع البحث لأبيها ، يمكن القول إن الآخذ الحقيقي هو الجد لأب ، فيما كان الآخذ في الحالة الأولى هو رسمياً الجد لأم . اذاً ، فالجدان هما آخذا النساء لدى ليليه .

ولكنهما يستطيعان التصرف بحفيديتهما ، كما تقدم ، بثلاث طرق : إما بالزواج بهن ، وإما بالتخلي عنهن إلى أخ اصغر ، أو إلى ابن بنت الاخت ، العضو في عشيرة المتخلي ، ومن مستوى جيل الفتاة المعروضة للزواج . وإذا كانت علاقة معطي المرأة بالآخذ تشكل ، كما هو الشأن في كل مكان آخر ، جزءاً لايتجزأ من عنصر القرابة ، فانه ينبغي إرجاع نماذج الزواج الثلاثة هذه إلى نموذج واحد لكي يتحدد مركز المعطي تحديداً لاغموض فيه .

لقد اصبح النموذج الأول اندرها ، على مايبدو (دوغلاس . ١٩٦٣ ، ص ١١٨) . ولكننا نجد سبباً افضل لاستبعاده من المنظومة : لايمكن ان يكون للجد لأم حفيدة مالم تكن لديه بنت ؛ ولايمكن أن يرزق ببنت مالم يكن متزوجاً . ومن هنا ضرورة تعلق هذا الزواج بنموذج

غير نموذج الزواج بالحفيدة لئلا نسجن في حلقة . ولاتنطبق الحجة نفسها بالتأكيد على النموذج الثاني ، الذي يتخلى فيه الجد عن امتيازه لأخيه الاصغر . غير أن هذا الأخير ، من زاوية بنيوية ، يشغل المركز نفسه الذي يشغله في المنظومة أخوه الاكبر ، بمقتضى مبدأ تكافؤ الاشقاء ، المعروف جيداً في نظرية القرابة ، القائل بكفاية مركز واحد لتمثيل مجموع الاخوة أو مجموع الاخوات . الا في الفرضية ، المحققة أحياناً ، التي ينطوي فيها تمييز الاشقاء إلى كبار وصغار ، بما يتعلق بأولئك وأولاء ، او بالغير ، على أوضاع زواجية مختلفة : وربما ليس الشأن كذلك عندما يعقد الأخ الأصغر نموذج الزواج نفسه الذي يتخلى عنه الأخ الاكبر لصالحه . اذاً ، على الصعيد الشكلي الذي يهمنا هنا دون غيره ، يمكن رد نموذج الزواج الثاني إلى الاول الذي كان المنطق قد قادنا إلى استبعاده ، بحيث يبدو النموذج الثالث ملائماً وحده لاعطاء تمثيل تخطيطي عن المنظومة .

ومادام ذلك مقبولاً ، نعود إلى المسألة التي طرحها تفسير لوك دوهوش . فقد تقدم أنه يهمل المعلومات المتصفة مع ذلك بانها غنية جداً والمؤيدة لعلاقة ودية وحميمة بين الاب والابن ، ولايحتفظ من تحليلات ماري دوغلاس إلاّ باحالتين قصيرتين إلى التحاشي المتبادل . أما وقد جاءتنا هذه المعلومات من ملاحظة بهذه المنزلة الرفيعة ، فلايمكن أن تتناقض ؛ بل ينبغي أن تتكامل ، وهي تحقق هذا التكامل على نحو أكثر وضوحاً بقدر ماتطابق مراحل متعاقبة من الحياة الفردية .

تقابل المعطيات الأولى التي استخدمناها الموقف من الأب مع الموقف من الاخوال ؛ وتقابل المعطيات الثانية الموقف (المعكوس في الظاهر من ايجابي إلى سلبي) من الأب مع الموقف من خال الأم ،

وهي ، بعبارة أخرى ، معطيات تم الحصول عليها في وقت تغلب فيه علاقة الحفيد بخال امه على علاقة ابن الاخت بالخال ، لأن الفتى الذي اصبح راشداً يهتم بالحصول على زوجة ، وأن بوسعه أن ينتظرها من الاول نظراً لان الثاني مستبعد بصفته واهب امراة محتملاً ، كما رأينا . قد نكون اذاً ، أمام « حالتي تحريض » للمنظومة ، الاولى تطابق طفولة الأنا وفتوتها ، وهي من نمط اتباعي تماماً ، والحالة الثانية ، التي تظهر عند بلوغ الفرد سن الزواج ، مشكلة تحولاً للسابقة .

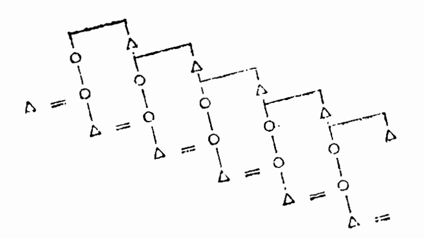
شكل (٣)

في اثناء هذا التحول ، تصبح العلاقة : **أ ب** – ابن ، سلبية بعد ان كانت ايجابية ، وفي الوقت نفسه تترك العلاقة السلبية : ابن اخت– خال ، المكان لعلاقة ايجابية بين ابن بنت الأخت وخال الأم ، أي « خال » ايضاً وانما من جيل أعلى . ولقد أظهر جيداً مايرفورتس (١٩٤٩ ، ص ٥٤ – ٨٤) ، بصدد آشانتي ، كيفية امكان تطور نمط بنيوي خلال حياة الافراد ، تبعاً للمراكز المتعاقبة التي يدعى كل منهم ليشغلها .

ولاتطرح الحالة الاولى ، في المثال الذي نحن بصدده . اي مشكل. فالى الحالة الثانية انما يناسب اذن ان نوجه اهتمامنا .

تقدم ان هذه الحالة تتميز بموقف سلبي بين الأخ والأخت . وايجابي بين الزوج والزوجة ، وسلبي بين الأب والابن ، وايجابي بين خال

الأم وابن بنت الأخت (دوغلاس ، ١٩٦٣ . ص ٥٢ ، ٦٩، ٨٨ ، ١٠٤ ، ١٢٠ — ١٢١ ، ١٢٤) (١) . يبقى عنصر القرابة شبيهاً بالعناصر التي كنا بينا صورها الاكثر بساطة مع مراعاة امتداد عمودي على صعيد جيلين . وهذا الامتداد يتفق ، لدى ليليه . مع مبدأ سيطرة العداء بين أجيال متعاقبة . وسيطرة التضامن بين أجيال متناوبة؛ وهو مبدأ يظهر مباشرة على مستوى التنظيم القروي : ذلك أن اعضاء الجيلين ١ و ٣ يقيمون جنباً إلى جنب ، وثمة حدّ خيالي مرسوم بصورة مائلة يفصلهم عن اعضاء الجيلين ٢ و ٤ المتجمعين في الجانب الآخر على نحو مماثل (المرجع السابق ، ص ٧٨ — ٧٩) . ينتج عن ذلك تشابك العناصر بالتبادل واخفاء بعضها بعضاً بصورة جزئية ، وحَيدُ كل منها عن الآخر بمسافة جيل واحد ، على طريقة قرميدات سقف تقريباً :

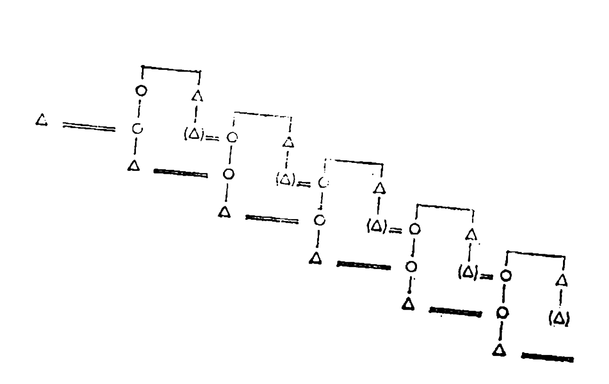


شكل (٤)

هذا في الحالة التي يكون فيها الآخذ ، العامل لحساب ابن بنت أخته ، جدّ الفتاة لأمها . وثمة ، كما رأينا ، حالة أخرى تبدو عندما

(١) إذا حرصنا على ادخال العلاقة أم — بنت في الجيل الأعلى ، والعلاقة أم — ابن في الجيل الأدنى ، نلاحظ أنهما تتعارضان أيضاً : مودة وتعاون متبادل في الحالة الثانية ، وتحفظ وواجبات غير متناظرة في الحالة الأولى (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٣٥ ، ٥٢ ؛ و ٥٢ ، ٥٧ ، ٧٤ — ٧٥) .

يعمل والد البنت آخذاً لحساب قبيلة أبيه . ولقد أكدنا (ص ١٢٢) على أن هذه الحالة الثانية لايمكن أن توضع على قدم المساواة مع الأخرى ، ولكننا مع ذلك ، سنمثلها في رسم تخطيطي لاثبات عدم تعارضها معها : فالرسم التخطيطي يتخذ الشكل نفسه باستثناء ظهور صلة اضافية — بسبب انطواء هذا الحل على اربع عشائر بدلاً من ثلاث — بشخص الأب الذي يعمل لحساب عشيرة غير عشيرته . والذي يجد دوره بذلك تفسيراً ، من الناحية الوظيفية :



شكل (٥)

ولاتستنفد هذه الرسوم التخطيطية اطلاقاً تعقيد المنظومة الذي أوضحه لوك دوهوش جيداً على اساس المعلومات التي قدمتها ماري دوغلاس . وتحاول هذه الرسوم مجرد اثبات أن ضرباً من تمثيل المنظومة . الذي يستعين بـ « ذرات القرابة » دون غيرها من العوامل الاخرى . لايؤدي إلى تعارض مع الواقعات المروية .

فاذا اعترض اذن بعضهم قائلين ان تخطيط الرسوم التخطيطية لايأخذ الحلف الا مومي بعين الاعتبار بصورة منتظمة ، فاننا نجيب اولاً بأن المقصود هو مجرد تبسيط خطي . ذلك أن الرسوم التخطيطية

الدقيقة بهذا الصدد أصوب قراءة ، و لكن مظهرها العام يبقى ثابتاً .
أضف أن الحرية التي تصرفنا بها مبررة بمقالنا الصادر عام ١٩٤٥ ،
الذي توخى تقديم الدليل على أن صيغة الخلف لاتتدخل لتحديد بنية
عنصر القرابة (أ . ب ، ص ٥٠) . في الواقع ، كان هذا المقال
يهدف إلى بيان أن العلاقة بالخال تنجم مباشرة عن مثل هذه البنية ،
المدركة بابسط شكل يمكن أن تتخذه ، دون ما حاجة ، على طريقة
رادكليف — براون ، للاستعانة بقاعدة خلف أبوية أو أمومية . وهذا
ماينساه ، على مايبدو ، آدلير وكارتري عندما يكتبان (**الإنسان** ،
مجلد ١١ ، ع ٣ . ١٩٧١ . ص ١١) « اذا كان ليفي —
ستروس يعتبر النسب غير وثيق الصلة بالموضوع فانه مع ذلك يحتفظ به
معياراً لتعيين المنظومات التي يتخذها أمثلة » . ولكن ، بالاضافة إلى
وجود قواعد الخلف على أنها خصائص موضوعية لهذه المنظومات . كان
عليّ أن أضع نفسي في مجال المؤلفين الذين كنت انوي مناقشتهم (ليفي—
ستروس ، ١٩٧٢ آ) . وكذلك ، فان السيد بيير اتيين ، الذي يصرح
في مقال يتصف مع ذلك بانه هام جداً : « إن مفهوم ذرة القرابة الذي
وضعه ليفي — ستروس ، على الرغم من الثقة التي قد يوحي ترابطه
الداخلي بها ، لم يساعدنا كثيراً في تفسير الظاهرات المشخصة التي
واجهتنا » (الانسان ، مجلد ١٠ ، ع ٤ . ١٩٧٠ ، ص ٣٥) . يضيف
فيما بعد ملاحظة تقول : « ونحن ، مع ذلك ، نقبل بصورة تامة وجهة
نظر ليفي — ستروس حين يؤكد ان الخال هو معطى مباشر من معطيات
بنية القرابة والمصاهرة » (المرجع نفسه ، ص ٣٧ . ج ٥) . غير أن
الغرض الوحيد لمفهوم ذرة القرابة ، الذي يتصف بانه « تأليف زائف »
على حد قول السيد اتيين ، كان تبرير هذا التأكيد الجديد في ذلك

الوقت ، ولايسعنا الا أن نبتهج اذا رجع بعضهم اليه الآن بصورة عابرة ، كما لو كان مسلماً به .

* * *

يبدو ، في مثال شعب ليليه ، أنه لأمر ذو مغزى من نواح أخرى ان تكون صلات النسب الامومي غير ملائمة — أو أنها ليست كذلك بانتظام — لاعطاء صورة تامة عن منظومة المصاهرة ، ونحن نود إنهاء هذه الدراسة بتقديم بعض الملاحظات السريعة بهذا الصدد . يستنتج من التحاليل السابقة . في حالة ثبوتها . أن لوك دوهوش كوّن تصوراً ضيقاً جداً لمنظومتي موندو غومور وليليه . ومع ذلك ، قد يتفق ان يستند خطأ مزدوج إلى حقيقة مشتركة . وأن التفسير الذي قيدّ بلامسوغ منظومتين مختلفتين جداً في الظاهر ، يُعلل بتمتعهما ، على مستوى أعمق ، بخصائص متجاورة بما يكفي لاثارة مصاعب من نموذج واحد تحت المحلل المتسرع في استنتاجاته إلى أن يعطيها الحل المغلوط عينه .

يذكر المرء أن نظام موندو غومور ينطوي على صلات ودية وحميمة بوجه خاص بين الأب والبنت من جهة ، والام والابن من جهة ثانية ، نتيجة صيغة خلف أصلية تضع في خط واحد أو « حبل » واحد ، الأب والبنت وابن البنت وبنت ابن البنت ، الخ . ؛ وفي « حبل » آخر ، الأم والابن وبنت الابن وابن بنت الابن ، الخ .

غير أننا ، والحال هذه ، رأينا أن الصلات الحميمة والودية موجودة لدى ليليه ايضاً ، ولكنها بين الأب والابن (انظر ص ١١٧) . وكذلك تكشف ماري دوغلاس عن الصلات الوثقى بين الأم والبنت : « كانت الفتاة لاتكتم اسراراً عن أمها ؛ وكان الرجال حيارى من انعدام الحشمة بينهما . كانتا تذهبان معاً إلى النهر تستحمان فيه عاريتين ،

وتدلك كل منهما ظهر الأخرى ، بل كان بامكان احداهما ان تطلب من الاخرى أن تحلق لها رأسها وتنتف حاجبيها وتادهن جسمها وتغسلها : وتلك خدمات خاصة جداً بحيث لايتصور رجال من اجيال مختلفة إمكان تبادل تأديتها فيما بينهم » (١٩٦٣ ، ص ١٢٦) .

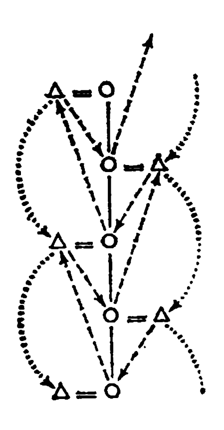
ولاريب في أن هذه المواقف تشكل صورة مفرطة عن تلك التي تسود عادة بين الاخوات ، وبصورة عامة ، بين النساء : « كانت النساء يمضين القسم الاكبر من وقتهن مع نساء أخريات ، ويعقدن صلات عاطفية قوية جداً مع امهاتهن واخواتهن وبناتهن » (المرجع نفسه ، ص ١٢٤) . ومن جهة ثانية ، لم تكن هذه المواقف النسائية شبيهة تماماً بتلك السائدة بين الاب والابن اللذين كانا « يتبادلان التكريم » ، او بين اخوة ،توحدهم صلات قوية جداًولكنها قائمةعلى الامتناع الطوعي عن كل انواع المنافسة « التي قد تسيء إلى محبتهم المتبادلة » (المرجع نفسه ، ص ١٠٠) ، وعلى مسؤولية الاكبر نحو الاصغر المتمثلة في مساعدته وحمايته في كل الظروف ، وعلى احترام الاصغر للاكبر ، المتمثل في هدايا من الطعام والاغراض المصنعة (المرجع نفسه ، ص ٩٩). اذاً ، كانت العلاقات الذكورية تدخل في مجال الثقافة ؛ فيما تدخل العلاقات النسائية — في نظر الرجال على الأقل — في مجال الطبيعة : « كانت اللياقات غائبة من العلاقات النسائية إلى درجة كبيرة بحيث أنها كانت تتخذ مظهراً غريزياً . وكان ذلك مثار دهشة الرجال ، الذين راحوا يقارنون النساء بالحيوانات ، بسبب خلوّ تصرفاتهن من حسّ اللياقة ، الذي تتميز به التصرفات الذكورية حتّى داخل الاسرة » (المرجع نفسه ، ص ١٢٦ — ١٢٧) . وعلى الرغم من هذه الاختلافات

تبقى علاقة الاب والابن من جهة ، والأم والبنت من جهة ثانية ، اقوى العلاقات عاطفة لدى ليليه .

اذاً ، يحدث كل شيء كما لوكان ليليه ، الذين يتصورون قاعدة خلفهم على الصيغة الامومية ، يعيشونها فعلاً على صيغة مختلفة : جامعين في خط واحد ، من الناحية العاطفية ، الابن وأباه ، وفي خط آخر ، البنت وأمها : منظومة متناظرة مع منظومة مونلموغومور ومتميزة مثلها بالاعتراف ، الضمني أو الصريح ، بخطي خلف ؛ ولكن الاول نسائي تماماً والآخر ذكوري تماماً – بشكل نسبين ممتازين – ؛ فيما يتناوب الجنسان ، لدى مونلموغومور ، في كل خط على ممر الاجيال . وقد تجلت هذه الثنائية ، في التطبيق ، بالاعتراف بالسلالة الابوية للأب بنفس طريقة الاعتراف بالسلالة الامومية للام : « كان التأكيد الثنائي على قرابة ليليه ناتجاً عن الاهمية المعطاة إلى الوضع الابوي ، كما يتحتم في مجتمع رجال يتنافسون فيما بينهم على ضمان حرية التصرف بالنساء » (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٤) .

لنتأمل الآن مظهراً آخر . المفروض أن رجل الموندوغومور لايحصل على امرأة الا بمقايضة اخته بأخت رجل آخر . كتبت مارغريت ميد (ص ١٢٨) : « تلك هي ، نظرياً ، الوسيلة الوحيدة للحصول على زوجة » ، وذلك شرط معزز ايضاً بالقاعدة النظرية التي تحصر عقود الزواج بين اعضاء جيل واحد . اذاً ، تجري المقايضات الزواجية على محور افقي دائماً ، في تعارض مع نظرية ليليه ، التي تتخذ نمطاً من الزواج هو الزواج ببنت البنت ، القائم على مبدأ حق الرجل ، الذي يرزق ببنت ويعطيها إلى عشيرة زوجته ، في المطالبة ، بالمقابل ، بالبنت المولودة من هذه البنت : « إن هذه العادة المتبعة في إرجاع البنات للزواج

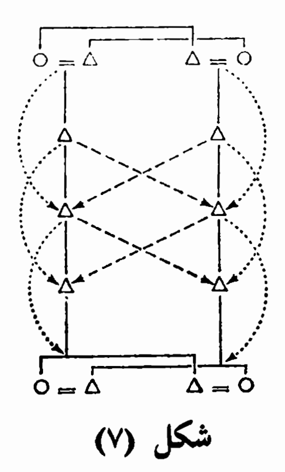
في عشيرة والد الأم مؤسسة اساسية في مجتمع ليليه . . . وهي مبعث فخرهم ومحط تكريمهم كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً » (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص ٦٤) . اذاً ، المقصود مقايضة تجري على المحور العمودي بعكس العادة المتبعة لدى موندوغومور :



شكل (٦)

وليس هذا كل شيء ، لأن الليليه ، الذين يبنون نظرياً منظومتهم في المصاهرة على المقايضة العمودية ، يشتقون منها ، في التطبيق، منظومة مقايضة أفقية : ذلك أن أخ الجدة لأم يتخلى في معظم الاحيان عن حقه الزواجي على حفيدته لابن بنت أخته ، اي إلى رجل من مستوى جيل الحفيدة . وعندما يكون الجد آخذ المرأة هو جد المستفيد لأمه ، يقع الزواج بين ابن بنت الأخت وبين بنت البنت ؛ وعندما يكون الجد هو والد الأب ، يقع الزواج بين ابن بنت الأخت وبنت الابن . اذاً ، تتمم هذه الزواجات ، في الواقع ، حسب قاعدة المقايضة المعممة بدلاً من المقايضة المحددة ، بالمقايضة الافقية على مستوى ابناء العمة والخال وبنات ابنائهما .

لدى الموندوغومور ، حيث يجازف انتماء الأخ والاخت إلى خطين منفصلين بتعريض آلية المقايضات إلى الخطر دائماً ، يلاحظ انعكاس المنظومة بصورة متناظرة ، منقلبة هذه المرة من الخط الافقي إلى الخط العمودي . وفي الواقع ، تشير مارغريت ميد إلى شبكة من الالتزامات المتبادلة بين خلف الاخوين اللذين قايضا اختيهما : كان ابن الأخت يشطب شعائرياً جلد حفيد الأخ ، وكان هذا الحفيد يشطب بدوره جلد حفيد الاول ، وكان من المفروض ان يتزوج الاولاد المنحدرون من الخطين ، في الجيل الرابع (ص ١٣١) :



شكل (٧)

وعلى الرغم من تعقيد هذه المنظومة تعقيداً يحول دون تطبيقها ، فانها تجدد نمط المقايضة العمودية لأن حق تشطيب جلد صبي بصورة شعائرية — كحق ثقب اذني البنت ، الذي كان ينتقل بين النساء حسب القاعدة ذاتها — كان يشتمل على مزايا مادية هائلة بشكل اداءات مؤلفة من خنازير وحلي . ولكي تتسنى المقارنة بمنظومة زواج ليليه ، فان النقطة المشتركة التي ينبغي اخذها بالحسبان هي أن الواجب الذي اداه أحد خطين متصاهرين للجيل الذي يلي الجيل الذي عقد فيه الزواج ،

يولّد واجباً مماثلاً يؤديه الخط الثاني إلى الجيل التالي . وفي حالة ليليه يتجسد هذا الواجب بولادة البنات ؛ وفي حالة موندوغومور ، لايتجسد بولادة الصبيان ، بل بالمسارّة التي تعتبر ولادة ثانية . هذه الشبكة من الالتزامات المتخذة شكلاً حارونياً على طول محور عمودي ، تُسبّب في الحالتين ، على المحور الافقي عودة المصاهرة دورياً بين الخطين ، مجددة المصاهرة الابتدائية كل ثلاثة اجيال لدى ليليه ، و كل خمسة اجيال لدى موندوغومور . والخلاصة ، إن التقابل لدى شعب ليليه بين اجيال متعاقبة واجيال متناوبة يعادل التقابل الذي صاغه شعب موندوغومور بين « اجناس متعاقبة » و « أجناس متناوبة » .

وبوسع المرء ان يكشف عن نقاط أخرى للمقارنة بين المجتمعين ، المكوّنين تارة من مماثلات ، ومن مفارقات طوراً . شعب الموندوغومور لم يكن يعرف العشائر ، وعشائر ليليه لم تكن تتسم بالقوام : « مجموعة من الافراد ، عديمة الشكل ، لم يكونوا يجتمعون ابداً ولايباشرون عملاً معاً . . . وحتى أنهم لايتعاشرون » (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ٨٥) . كانت وحدة الاقامة ، القرية او الكفر ، تقدم في الحالتين اساس التنظيم الاجتماعي الوحيد . كان ليليه لايعرفون العبادة العشيرية ولا الموندوغومور يعرفون العبادة المحلية .

وعليه ، كان لدى المجتمعين منظومة قائمة على تماثل الاجيال المتناوبة وتعارض الاجيال المتعاقبة . وكانت أسماء الاعلام ، هنا وهناك ، تتكرر كل جيلين (ميد ، ص ١٤٤ ،) ، (دوغلاس ، ١٩٥٢ ، ص٦٣) . ففي هذه الشروط ومراعاة لملاحظاتنا حول قاعدة الخلف ، المتميزة رسمياً بالتناوب بين رجل وامرأة في كل « حبل » لدى الموندوغومور أو — بصورة ضمنية أو جنينية على أية حال — حول استمرار تعاقب الرجال في خط والنساء في خط آخر لدى ليليه ، يمكن التساؤل

عما اذا كان مبدأ الاجيال المتناوبة ، هنا وهناك ، لايرتبط على نحو بنيوي بصيغة نسب تخصص للأخ والاخت اوضاعاً مختلفة في الحالتين. في الواقع يدين الخطان لمبدأ الاجيال المتناوبة بقدرتهما على الالتقاء دورياً ، وإن كان لمجرد التقاطع قبل التباعد إلى حين عودة جديدة . من هذه الجهة، يكمن الاختلاف بين موندوغومور وليليه في مردود منظومة القرابة الوظيفي الكبير لدى موندوغومور ، فيما تعتبر « منظومة القرابة » لدى ليليه ، ضعيفة ومتقلبة ؛ وتعاني من التنافس مع اشكال أخرى من التجمع الاجتماعي » كما تلاحظ ماري دوغلاس مراراً (١٩٥٢ ، ص ٦١ ، وانظر ص ٦٤) حيث يُشار إلى ضعف بنيات القرابة . وتلح المؤلفة ذاتها على « انعدام الاهتمام بالبناءات النسبية الجديدة ؛ وبجهل العلاقات بين اعضاء جيل الاجداد وحتى جيل الآباء جهلاً عاماً » (المرجع نفسه ، ص ٦٢) فليس ثمة اذن مايدعو إلى الدهشة أن تبدو عسيرة على الصياغة الصورية منظومة مردودها بهذا الضعف ؛ وتتضمن ثلاثة نماذج ممكنة من الزواج تزيد في تعقيد أواصر القربى ، التي يمكن الكشف عنها بين فردين ، إلى درجة تجعلها صعبة الفهم من الناحية العملية (دوغلاس ، ١٩٦٣ ، ص ١١٢) .

وبالمقابل ، فان الارتباط المحتمل بين مبدأ الاجيال المتناوبة وبين تخصيص اوضاع مختلفة للاشقاء من الجنسين يستحق مزيداً من تدقيق النظر . ومن المعلوم أن ف . ويليامز أطلق على هذه الظاهرة الأخيرة أسم sex affiliation وكان له فضل تحديد هويتها بوصفها مؤسسة أصلية لدى ايدوتو – بيا على خليج بابوا حيث لاتظهر صفاتها المميزة ظهوراً واضحاً . ومع ذلك يبقى مفهوم الجيل المتناوب محاطاً بغموض كبير ، نظراً لميل بعضهم إلى مده على جميع الانظمة التي

تطبق لفظ القرابة ذاته على افراد يشغلون اوضاعاً متناظرة وينفصلون بمدة جيلين أو عدة أجيال . ومع ذلك لايطبق هذا المفهوم ، على مايبدو ، على ترمينولوجيا قرابة دوبو ، التي تترافق ، فضلاً عن ذلك بتحريم الزواج بين ابناء العمة والخال وتسمية جميع الاعضاء الذكور والاناث في الجيل الثاني من فروع واصول بلفظ tubuna تبدو أنها تشير إلى حد للمنظومة فقط : اي الدرجة التي تتوقف عندها ملاءمة التمييزات الترمينولوجية ، بدون أن يسفر ذلك عن اعتبار الاحفاد والاجداد « متماثلين اجتماعياً » كما هو الشأن لدى المونلوغومور ، وبدون تجسّد الجد صوفياً في شخص حفيده ، او الجدة في شخص حفيدتها ، في غياب المعتقدات المتعلقة بالتناسخ ، ذلك الغياب الذي اشار اليه فورتون (ص ١٢٧) . ويمكن قول الشيء نفسه عن منظومة قرابة كابوكو ، التي تشتمل على الفاظ خاصة ، تجمع ثانية ، على التوالي ، آباء الاجيال الرابع والثالث والثاني بترتيب صاعد ونازل (Posfisil, L.). والامر يتعلق عندئذ ، ليس باجيال متناوبة ، بل بتمثيل القرابة بشكل حلقات مشتركة المركز بالنسبة إلى « الأنا » .

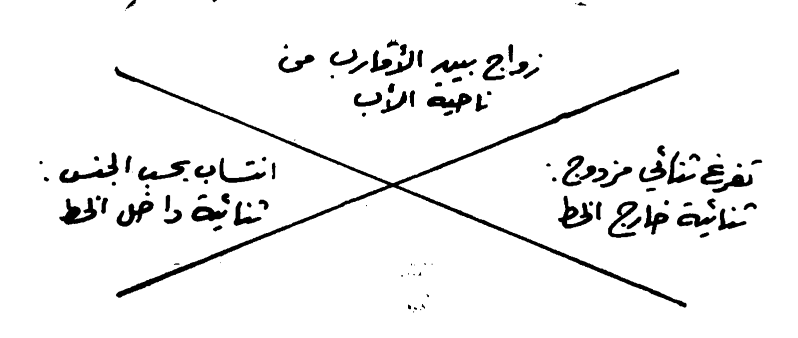
وبالمقابل ترتبط الاجيال المتناوبة والانتساب حسب الجنس ارتباطاً بنيوياً على مايبدو ، في البرازيل ، لدى شعوب الاصل اللغوي جيه . كما يملك الكايابو منظومة معقدة لنقل اسماء الاعلام التي يمنحها الجد أو الخال إلى الحفيد او ابن الأخت ، ومن الجدة إلى الحفيدة أو بنت الأخ . وعليه ، فان الوحدات اللغوية الداخلة في تركيب لفظة tab-djuo ، الدالة ، بين أشياء أخرى ، على اولاد الأخت والاحفاد ، تبدو أنها تنطوي على أن هؤلاء الافراد يتماثلون اجتماعياً مع المتكلم من ذكر أو أنثى (تورنر ، ص ١٧٠ — ١٧٦ ، وملحق ٢٢ ، ص ٣٥) .

وأما التامبيرا ، الذي يجعلون فئات الاعمار تتناوب على محور شرق — غرب ، فيخصصون للبنات اسماء من السلالة الابوية ، وللصبيان اسماء من السلالة الامومية (نيمونيداجو ، ١٩٤٦ ، ص ٧٨ ، ٩٠ — ا ح) ؛ فيما تنتقل الاسماء لدى آبينايه من الخال إلى ابن الأخت ومن الخالة إلى بنت الأخت (نيمونيداجو ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢) ، على أن قواعد الانتماء إلى جماعات kiyé هي التي تتبع قاعدة الانتساب حسب الجنس ، من الأب إلى الابن ومن الام إلى البنت (المرجع نفسه ، ص ٣١) . واخيراً ، تختلف قواعد نقل الاسماء المذكرة والمؤنثة لدى شيرانتيه ، لأن هذا النقل يتم ، إما في اطار النصفين ، وإما في إطار الجمعيات ؛ أضف أن مبدأ الاجيال المتناوبة يحدد انتقال الاسماء المذكرة والانتساب إلى الجمعيات الذكورية على السواء (نيمونيداجو ، ١٩٤٢ ، ص ٤٣ — ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٩ — ٦٤) . ومن ثمّ ، فان مبدأ تناوب الاجيال معمول به ، في جميع هذه الحالات ، ليس بالضرورة في ترمينولوجيا القرابة ، بل في المؤسسات الموازية ، ويبدو انه مرتبط على على نحو مباشر أو غير مباشر بمبدأ الانتساب حسب الجنس ، المعمول به في المؤسسات نفسها او في غيرها .

ويمكن ابداء الملاحظات ذاتها بما يتعلق بافريقيا . فالآشانتي يطبقون منظومة اجيال متناوبة ، يتماثل فيها الجد صوفياً مع الحفيد الذي يستطيع الأول ان يتقمص بشخصه عند الاقتضاء . وتوحي شهادات قديمة بأن النواهي الغذائية المسماة teina كانت تنتقل من الاب إلى الابن بما يتعلق بالرجال ومن الام إلى البنت بما يتعلق بالنساء (انظر ليفي — ستروس ، ١٩٦٧ ، ص ١٣١) .

لو كان ممكناً أن تتأيد هذه المعلومات السريعة ، والتي لها قيمة اقتراحات فقط ، بأمثلة أخرى ، لنتج عن ذلك أن المنظومات ذات الأجيال المتناوبة ، بصرف النظر عن الوظائف الذاتية التي تقوم بها في هذا المجتمع أو ذاك ، قد تكون ، في تخمين أول ، من فعل ظاهرة تقارب . وبحسب الأحوال ، قد تجد هذه المنظومات أصلها إما في تفرع ثنائي مزدوج إلى نصفين أبوي وأمومي على التوالي ، وأما في الزواج التفضيلي ببنت العمة (ليفي – ستروس ، ١٩٦٧ ، الفصل ٢٧) ؛ وأما ، أخيراً ، في صيغة نقل بعض عناصر الوضع الشخصي الذي يفصل الأخ والأخت ويربطهما ثانية بصورة انتقائية بهذا الأصل أو ذاك . وفي الحالات الثلاث ، تؤكد المنظومة في الواقع ، مع مراعاة الوضع الشخصي أو أحد عناصره ، أن خطي الفروع المتحدرين على التوالي من أخ وأخت لايمكن ، مهما قلّ نصيب المقايضة الزواجية من أن تمثل نمطاً مثالياً ، أن يتزاوجا إلا بعد جيلين .

كما تُلاحظ علاقة بنيوية بين هذه الأصول الممكنة الثلاثة في المنظومات ذات الأجيال المتناوبة . فمن جانبي صيغة الزواج بين الأقارب من ناحية الأب ، المحل الذي يلتغي فيه تعارض الصيغتين الأخريين ، يفرض التفرع الثنائي المزدوج إلى نصفين ، على خطوط الخلف ، احترام ضرب من مبدأ ثنائية يُشكّل إطاراً عامّاً : خاصة للمنظومة مفروضة على كل خط من الخارج ؛ فيما يضمن النسب حسب الجنس احترام المبدأ ذاته بصورة آلية ، ولكنه وهو يعمل في قلب كل خط ، وبالتالي من الداخل إذا صح القول .



وعندئذ تمثل الصيغ الثلاث حالات مجموعة تحوّل واحدة ، ويشير الزواج بين الأقارب من ناحية الأب إلى نقطة التوازن العارض التي تتحيّد فيها الصفات الفرقية للحالتين الأخريين ، المتناظرتين والمعكوستين ، أحدهما بالنسبة الأخرى .

* * *

الميثولوجيا والطقوس

الفصل الثامن

البنية والشكل

ملاحظات على كتاب فلاديمير بروب[1]

كثيراً ما اتُّهم أنصار التحليل البنيوي في علم اللغة والأنتروبولوجيا بالشكلية . ولكن هذا الإتهام ينسى أن الشكلية مذهب مستقل عن البنيوية ، مع مراعاة ماتدين به هذه الأخيرة لها ، وذلك بسبب اختلاف مواقفهما من المشخص . فالبنيوية ، بعكس الشكلية ، ترفض أن تقابل المشخص بالمجرد ، وأن تعترف للثاني بقيمة ممتازة. **فالشكل** يتحدد عن طريق مقابلته بمادة غريبة عنه ؛ ولكن **البنية** ليس لها محتوى متميز : **فهي** المحتوى ذاته ، مدركاً في تنظيم منطقي متصور على أنه خاصة من خصائص الواقع .

(١) دفاتر معهد العلوم الإقتصادية التطبيقية ، ع ٩ ، آذار ١٩٦٠ (سلسلة م ، رقم٧) ، باريس ، ص ٣ — ٣٦ . وقد ظهر النص ، في الوقت نفسه بعنوان « التحليل المورفولوجي في الحكايات الروسية » في المجلة الدولية لعلم اللغة وفن الشعر السلافيين ، ٣ ، ١٩٦٠ . ويستطيع القارىء الرجوع إلى طبعتي كتاب بروب الفرنسيتين : مورفولوجيا الحكاية ، باريس ، غاليمار ، ١٩٧٠ ، وسوي ، ١٩٧٠ .

إن الاختلاف يستحق مزيداً من تدقيق النظر فيه بواسطة مثال . والفرصة متاحة لنا اليوم بفضل نشر كتاب فلاديمير بروب بالإنجليزية ، والذي بقي فكره قريباً جداً من فكر المدرسة الشكلية الروسية خلال فترة ازدهارها القصيرة ، من ١٩١٥ إلى ١٩٣٠ تقريباً (١) .

إن السيدة سفاتافا — بيركوفا — جاكوبسون ، مؤلفة المقدمة ، والمترجم لورانس سكوت ، ومركز البحث التابع لجامعة انديانا ، أدوا خدمة جليلة للعلوم الإنسانية بطبع كتاب مهمل للغاية في لغة سهلة المنال على قراء جدد . في الواقع ، يقبل العام ١٩٢٨ ، تاريخ الطبعة الروسية ، والمدرسة الشكلية في غمرة الأزمة ، مدانة رسمياً في الداخل ، وبدون اتصال مع الخارج . وقد راح بروب نفسه يتخلى ، في كتبه التالية ، عن الشكلية والتحليل المورفولوجي ليتفرغ لأبحاث تاريخية ومقارنة انصبت على علاقات الأدب الشفهي بالأساطير والطقوس والمؤسسات .

ومع ذلك ، كان من المفروض ألاّ تضلّ رسالة المدرسة الشكلية الروسية . ففي أوربا ذاتها جمعها ، في البداية ، نادي براغ اللغوي ونشرها ؛ وبدءاً من العام ١٩٤٠ تقريباً ، حملها نفوذ جاكوبسون الشخصي وتعليمه إلى الولايات المتحدة . وأنا لاأقصد الإيماء بأن علم اللغة البنيوي ، والبنيوية الحديثة داخل علم اللغة وخارجه ، ليسا سوى امتداد للشكلية الروسية . وكما قلت قبلاً ، أنهما يتميزان منها باقتناعهما

(١) انظر بروب ، مورفولوجيا الحكاية ، القسم الثالث ، المجلة الدولية لعلم اللغة الأمريكي ، مجلد ٢٤ ، ع ٤ ، تشرين الأول ١٩٥٨ . وحول المدرسة الشكلية الروسية ، انظر : ايرليش ، الشكلية الروسية ، لاهاي ، ١٩٥٥ ؛ وتوماشيفسكي ، مدرسة تاريخ الأدب الجديدة في روسيا ، مجلة الدراسات السلافية ، ١٩٢٨ ، مجلد ٨ .

بأنه إذا كان قليل من البنيوية يبعد عن المشخص فان كثيراً منها يعيد إليه . ومع ذلك ، فان رومان جاكوبسون — مع أن مذهبه لايمكن أن يسمى « شكلياً » بأية حال — لم ينس دور المدرسة الروسية التاريخي وأهميتها الجوهرية . ولقد خصص لها مكاناً ممتازاً في عرضه سوابق البنيوية . والذين استمعوا إليه منذ ١٩٤٠ ظلوا موسومين بهذا التأثير البعيد على نحو غير مباشر . وإذا بدا أن موقّع هذه الأسطر ، كما كتبت السيدة جاكوبسون ، « طبّق منهج بروب ووسّعه » (ص VII) فلا يمكن أن يكون ذلك بطريقة واعية ، نظراً لأنه لم يستطع الوصول إلى كتابه قبل نشر هذه الترجمة. على أن شيئاً من جوهره وإلهامه وصل إليه عن طريق جاكوبسون .

* * *

يُخشى ، اليوم بالذات ، من حيلولة الشكل الذي ظهرت به الترجمة الإنجليزية ، دون انتشار أفكار بروب بالصورة المرجوة . هذا ، بالإضافة إلى صعوبة قراءتها لما فيها من أخطاء مطبعية وإيهامات قد تكون موجودة في النص الأصلي ولكنها ناتجة على الأرجح عن المشقة التي واجهها المترجم في أداء ترمينولوجيا المؤلف . إذاً ، يفيد تتبع الكتاب عن كثب في محاولة لتلخيص قضاياه ونتائجه .

يبدأ بروب بايجاز تاريخ المشكل . الأعمال التي تتناول الحكايات الشعبية مؤلفة ، بصورة خاصة ، من مجموعة من النصوص ؛ والدراسات المنهجية نادرة وبدائية . ولكي يبرر بعضهم هذا الوضع ، فانهم ادعوا بنقص الوثائق ؛ والمؤلف يرفض هذا التعليل ، نظراً لطرح مشكلات الوصف والتصنيف ، في جميع مجالات المعرفة الأخرى ، في وقت مبكر جداً . أضف أن الناس لايمتنعون عن مناقشة الحكايات الشعبية :

وعليه « يتعذر الكلام عن أصل ظاهرة ما إلا إذا كانت موصوفة»(ص٤).

تقدم التصنيفات الشائعة (ميلر ، فوندت ، آرن ، فيزيلوفسكي) منفعة عملية : فهي تصطدم باعتراض واحد ، يتمثل في إمكان العثور دائماً على حكايات تنتمي إلى أصناف عديدة . وهذا يظل صحيحاً سواء قام التصنيف المعتبر على **نماذج** الحكايات أو على **الموضوعات** التي تستخدمها . إن تقطيع الموضوعات في الواقع ، كيفي ؛ فهو لايستلهم من تحليل واقعي ، بل من حدوس كل مؤلف أو مواقفه النظرية (يلاحظ بروب أن الأولى أمتن من الثانية بصورة عامة ، ص ٥ — ٦ ، ١٠) . ويقدم تصنيف آرن جرداً بموضوعات ، يؤدي خدمة كبيرة للباحثين ، غير أن التقطيع اختباري بحت بحيث أن انتماء حكاية إلى أحد الأبواب يبقى تقريبياً دائماً .

ومناقشة أفكار فيزيلوفسكي شيقة على نحو خاص . يرى هذا المؤلف إمكان تحليل الموضوع إلى موضوعات دالة ، لايضيف الموضوع إليها سوى عملية موحِّدة ، خلاّقة ، لدمج موضوعات دالة تشكل عناصر يتعذر ردها إلى عناصر أبسط منها . ولكن كل جملة ، في هذه الحالة ، تشكل موضوعاً دالاً ، ويجب متابعة تحليل الحكايات إلى مستوى نسميه اليوم « جزيئياً » . ومع ذلك لايمكن أن يقال عن موضوع دال إنه لايُحلل ، إذ إن مثالاً بسيطاً كهذا : « تنين يخطف بنت الملك » يتضمن على الأقل أربعة عناصر ، يمكن إبدال كل منها بأخرى («التنين » بـ« الساحر » و الـ« الإعصار » و « الشيطان » و « العقاب»، إلخ ؛ و « الخطف » بـ « الهامية » و « تعليق النشاط » ، إلخ ؛ و « البنت » بـ « الأخت » و « الخطيبة » و « الأم » ، إلخ ؛ وأخيراً ، « الملك » بـ « الأمير » و « الفلاح » و « الكاهن » ، إلخ) . وبذلك نحصل على

وحدات أصغر من الموضوعات الدالة ، وليس لها ، في رأي بروب ، وجود منطقي مستقل . وإذا كنا ركّزنا على هذه المناقشة ، فذلك بسبب وجود أحد الاختلافات الأساسية بين الشكلية والبنيوية في تأكيد بروب ، الصحيح في نصفه فقط . وسنعود إلى هذه النقطة .

ويحيي بروب جوزيف بيدييه لتمييزه بين العوامل المتغيرة والعوامل الثابتة في الحكايات الشعبية . وقد تؤلف الثوابت وحدات أولية . ولكن بيدييه لم يستطع تحديد ماتتألف منه هذه العناصر .

واذا كانت دراسة الحكايات دراسة مورفولوجية قد بقيت في بداياتها ، فذلك لأنها أهملت لصالح الابحاث التكوينية . والدراسات المورفولوجية المزعومة تؤول ، في أكثر الاحيان ، إلى حشو . وأحدث هذه الدراسات (في الفترة التي كان بروب يكتب فيها) ، اي الدراسة التي وضعهاالروسي ر.مفولكوف (١٩٢٤) ، لاتبرهن على شيء سوى أن « ثمة حكايات متشابهة تتشابه » (ص ١٣) . ومع ذلك ، فالدراسة المورفولوجية الجيدة هي ، والحالة هذه ، أساس كل بحث علمي . أضف أنه « يتعذر وجود بحث تاريخي بدون دراسة مورفولوجية صحيحة » (ص ١٤) .

* * *

يقوم مشروع بروب كله ، كما يشير في بداية الفصل الثاني ، على فرضية عمل ، متمثلة في وجود « حكايات الجن » على أنها تؤلف صنفاً خاصاً بين الحكايات الشعبية . وحكايات الجن محددة ، في بداية البحث ، بصورة اختبارية ، كتلك المصنفة تحت الارقام ٣٠٠ ـ ٧٤٩ من تصنيف آرن . والمنهج محدد بالطريقة التالية .

لنفرض البيانات :

١ — الملك يعطي البطل عقاباً ، يذهب به إلى مملكة أخرى .
٢ — شيخ يعطي سوتشينكو حصاناً ، يحمله إلى مملكة أخرى .
٣ — ساحر يعطي ايفان قارباً ، ينقله إلى مملكة ثانية .
٤ — الاميرة تعطي ايفان خاتماً سحرياً ، يخرج منه شباب ينقلونه إلى مملكة ثانية .

تتضمن هذه البيانات متغيرات وثوابت . تتغير الشخصيات وصفاتها، وليس الاعمال والوظائف . وتتصف الحكايات الشعبية بانها تنسب أعمالاً مماثلة لشخصيات مختلفة . والعناصر الثابتة هي التي سنحتفظ بها على أنها اساس ، شريطة امكان البرهان على أن عدد هذه الوظائف محدود . ويبدو والحالةهذهأنها تتكرر في معظم الاحيان.اذاً ، يمكن الجزم بأن « عدد الوظائف في منتهى الصغر بمقارنته بعدد الشخصيات المرتفع جداً ؛ وهذا مايفسر ثنائية مظاهر القصص الشعبية : متعددة الاشكال ، ومثيرة ، ومزينة ، على نحو غير مألوف ؛ ومع ذلك فهي متماثلة على نحو بارز » (ص ١٩) .

لكي نحدد الوظائف التي يُنظر اليها على انها الوحدات التي تكوّن الحكاية، سنستبعد ، في البداية،الشخصيات التي يقتصر دورها علىانها « تحمل » الوظائف . وسيشار إلى الوظيفة باسم عمل فقط : « تحريم » ، « هرب » ، الخ . و ثانياً ينبغي تحديد الوظيفة مع مراعاة مكانها في الحكاية : مثلاً ، قد يكون للزواج وظائف مختلفة باختلاف دوره . الأعمال المماثلة تتعلق بها دلالات مختلفة وبالعكس ؛ ولايمكن البت الا باعادة الحدث إلى مكانه بين الاحداث الأخرى ، أي بتحديد موقعه بالنسبة إلى سوابقه ولواحقه ، مما يفترض **ثبات نسق تتابع الوظائف** (ص ٢٠) ، مع مراعاة امكان بعض الانتقالات ، كما سنرى ،

ولكنها تؤلف ظاهرات ثانوية : استثناءات من قاعدة يجب ان يكون في مقدورنا ان نصوّبها دائماً » (ص ٩٧ — ٩٨) . ومن المسلم به ايضاً أن كل حكاية ، على حدة ، لاتظهر ابداً مجموع الوظائف المحصية ، بل بعض هذه الوظائف فقط ، بدون تعديل نسق التعاقب . ويبدو اذن أن المنظومة الكلية للوظائف التي يمكن أن لاتتحقق اختبارياً ، تعرض ، في فكر بروب ، خاصة ماقد يسمى اليوم « ماوراء بنية » .

تسفر الفرضيات السابقة عن نتيجة أخيرة ، يتم تحقيقها فيما بعد ، ولو أن بروب يعترف بأنها تبدو ، للوهلة الاولى ، « غير معقولة وحتى غريبة » : **ترجع جميع حكايات الجن ، من ناحية البنية ، إلى نموذج واحد** (ص ٢١) .

ويختتم بروب مسائل المنهج متسائلاً عما اذا كان الاستقصاء المعد لاثبات نظريته او دحضها يجب أن يكون شاملاً في الايجاب ، وقد تستحيل عملياً متابعته إلى النهاية . وعليه ، لو سلمنا بأن الوظائف تؤلف موضوع الاستقصاء ، لأمكن اعتباره منتهياً بدءاً من اللحظة التي لاتسفر متابعته بعدها عن اكتشاف أية وظيفة جديدة ؛ بالطبع شريطة أن تكون العينة المستخدمة عشوائية وكأنها « مفروضة من الخارج » (ص ٢٢). واذ يلتقي بروب مع دوركهايم — بلا قصد بالتأكيد — فانه يؤكد أن « المهم هو نوعية التحليل وليس كمية الوثائق » (المرجع نفسه) . والتجربة تثبت أن مئة حكاية تقدم مادة كافية إلى حد كبير. فإذاً ، سيتابع التحليل على عينة تضم الحكايات ٥٠ إلى ١٥١ من مجموعة أفانازييف .

* * *

سوف لانتوقف كثيراً عند قائمة جرد الوظائف — المتعذر تفصيلها — التي تؤلف موضوع الفصل الثالث . لقد عـرّفت كل وظيفة تعريفاً

موجزاً ، ثم اختصرت بلفظ واحد (« غياب » ، « تحريم » ، « انتهاك » . الخ .) ، وزُوّدت اخيراً باشارة اصطلاحية : حرف أو رمز . وكذلك يميز بروب ، بما يتعلق بكل وظيفة ، « اجناساً » و « انواعاً » ، وتتفرع الانواع احياناً إلى « ضروب » . وعندئذ يستقر المخطط العام لحكاية الجن كما يلي .

بعد عرض « الوضع الابتدائي » ، تتغيب إحدى الشخصيات . ويسبب هذا الغياب تعاسة بصورة مباشرة او غير مباشرة (بانتهاك تحريم أو طاعة أمر) . ويظهر خائن فيستعلم عن ضحيته ، ويستغلها بقصد إلحاق الاذى بها .

يحلل بروب هذا السياق إلى سبع وظائف ، مرموزة بالحروف الأولى من الابجدية اليونانية ، لتمييزها عن الوظائف التالية المرموزة بحروف رومانية كبيرة ورموز متفرقة . وهذه الوظائف السبع تمهيدية من وجهين : انها تبدأ العمل ، وهي ليست حاضرة كلياً ، إذ أن بعض الحكايات تبدأ مباشرة مع الوظيفة الرئيسة الأولى ، المتمثلة بعمل الخائن : خطف شخص ، سرقة شيء سحري ، جرح ، فتنة ، ابدال ، اغتيال ، الخ (ص ٢٩ — ٣٢) . وتسفر هذه « الخيانة » عن « نقص » ، إلاّ إذا نسق الوضع الابتدائي مباشرة مع حالة النقص : ملاحظة النقص والتماس بطل لتداركه .

ثم هنالك مسلكان محتملان : إما أن تصبح الضحية بكل الحكاية ، أو يتميز البطل عنها ويهبّ لنجدتها . وليس في ذلك مايدحض فرضية وحدانية الحكاية لأن الحكايات لاتتمسك بشخصيتين معاً . فليس ثمة اذن غير وظيفة واحدة للبطل « وظيفة — بطل » يمكن ان يكون « حاملها » دونما فرق هذا النموذج من الشخصيات او ذاك . ومع هذا يترجح الخيار أمام سياقين :

١) دعوة البطل – الباحث ، وذهابه بمهمة .

٢) تغرب البطل الضحية ، والاخطار التي يتعرض لها .

يلتقي البطل (الضحية او الباحث) بـ « محسن » متطوع أو مجبر . عجل أو متردد ، معين في الحال ، أو معاد في بداية الأمر . ويمتحن البطل (باشكال مختلفة جداً ، يمكن أن تذهب إلى حد المبارزة بين الرجلين) . وهاهو البطل يقاوم بصورة سلبية او ايجابية ، بوسائله الخاصة او بفضل تدخل فوق طبيعي (اشكال وسيطة عديدة) . والحصول على مساعدة فوق طبيعية (شيء ، حيوان ، شخص) سمة اساسية من سمات وظيفة البطل (ص ٤٦) .

وما أن ينقل البطل إلى مكان تدخله حتى يبدأ الصراع (قتال ، مبارزة ، لعب) مع الخائن . ويتلقى علامة تميزه (بدنية أو غيرها) ، ويغلب الخائن ، وتُلغى حالة النقص . بعد ذلك يسلك البطل طريق العودة ، فيطارده عدو ولكنه يفلت منه بخدعة أو مساعدة يتلقاها . وبعض الحكايات تنتهي بعودة البطل وزواجه اللاحق .

على أن بعض الحكايات ، تبدأ عندئذ « بتمثيل » ما يسميه بروب « مباراة » ثانية : يتجدد كل شيء ، خائن ، بطل ، محسن ، اختبارات ، نجدة خارقة ؛ وتسلك الحكاية بعد ذلك اتجاهاً جديداً . اذاً ، يجب ، في البداية ، ادخال سلسلة من « الوظائف المكررة » (ص ٥٣ – ٥٤)، المتبوعة حالاً باعمال جديدة : عودة البطل متنكراً ؛ وتكليفه بمهمة شاقة ينفذها بنجاح . فيتعرفون عليه عندئذ ، ويفضح البطل المزيف (الذي كان قد اغتصب مكانه) . ويتلقى اخيراً مكافأته (زوجة ، مملكة ، الخ .) وتكتمل الحكاية .

هذا الجرد الملخص اعلاه يلهم صاحبه عدة نتائج . اولاً ، عدد

الوظائف محدود جداً ، ومجموعها ٣١ . ثانياً ، تستتبع الوظائف بعضها بعضاً « منطقياً وجمالياً » وتتمفصل جميعها حول محور واحد : بحيث لاتتنافى وظيفتان ابداً (ص ٥٨) . وبالمقابل ، يمكن تصنيف بعض الوظائف في ازواج (« تحريم » — « انتهاك » ، « قتال » — « نصر » : « اضطهاد » — « تحرير ، الخ . ، وبعضها الآخر في سياقات ، مثل مجموعة : « خيانة » — « استغاثة » — « قرار البطل » — « ذهاب للبحث » . أزواج وظائف وسياقات وظائف ووظائف مستقلة ، جميعها تنتظم في منظومة ثابتة : محك حتميتي يسمح بتمدير كل حكاية خاصة ، وتعيين مكانها في تصنيف . وفي الواقع ، تتلقى كل حكاية صيغتها . الشبيهة بالصيغ الكيميائية . التي تعدّد ، في النسق الطبيعي للتعاقب ، الحروف (اليونانية او الرومانية) والرموز المستعملة لترميز مختلف الوظائف . ويمكن ضم أسّ إلى الحروف والرموز يدل على ضرب داخل وظيفة نوعية.مثال ذلك، هذه الصيغة ، المتعلقة بحكاية بسيطة لخصها بروب :

$$\alpha^1 \ \delta^1 \ A^2 \ B^1 \ C \ \uparrow \ H^1\text{-}I^1 \ K \ \downarrow \ W^o$$

التي تقرأ اشاراتها الاحدى عشرة ، بالتسلسل : « ملك ، والد ثلاث بنات » — « يذهبن في نزهة » — « يتأخرن في بستان » — « يخطفهن تنين » — « استغاثة » — « حضور (ثلاثة) ابطال » — « قيامهم بالبحث » — « معركة (معارك) مع التنين » — « نصر » — « انقاذ الاميرات » — « عودة » — « مكافأة » (ص ١١٤) .

* * *

بعد تحديد قواعد التصنيف على هذا النحو ، يخصص بروب الفصلين التاليين (٤ ، ٥) لحل مختلف الصعوبات . الأولى ، التي ذكرت قبلاً ، تتعلق بمماثلة وظيفة بأخرى على نحو خادع . وهكذا فان « قيام المحسن باختبار البطل » يمكن سرده بصورة يتعذر معها تمييزه عن التكليف بمهمة شاقة . وتحدث المطابقة ، في حالات مماثلة ، ليس بالنظر إلى المحتوى الذاتي للوظيفة ، الغامضة ، بل بالقياس إلى القرينة ، اي موقع الوظيفة الغامضة بين الوظائف المحيطة بها . وبالعكس ، يتمكن شرح يعادل في الظاهر وظيفة واحدة ، من اخفاء وظيفتين متميزتين فعلاً ، ومثال ذلك عندما تستسلم الضحية المقبلة ل « اغواء الخائن » وتجد نفسها بذلك وقد « انتهكت حرمة » (ص ، ٦١ — ٦٣) .

تحليل الحكاية إلى وظائف يسمح ببقاء مادة متخلفة لاتطابقها أية وظيفة ، وهذا هو منشأ الصعوبة الثانية . وهذه المشكلة تبعث القلق في نفس بروب ، فيقترح تقسيم هذه الفضالة إلى صنفين غير وظيفيين : « الارتباطات » من جهة ، و « المبررات » من جهة ثانية .

تتألف الارتباطات ، في أكثر الاحيان ، من فصول صالحة لشرح كيف أن شخصاً م يتعلم مافعله شخص ب ، هذه المعرفة التي لابد منها لكي يتمكن بدوره من بدء العمل . وبصورة أعم ، يصلح الارتباط لاقامة علاقة مباشرة بين شخصين او بين شخص وشيء ، فيما كانت ظروف الحكاية لاتيسر على الارجح سوى علاقة غير مباشرة . هذه النظرية في الارتباطات هامة لسببين : فهي توضح كيفية امكان ارتباط بعض الوظائف إرتباطاً ظاهراً في الحكاية، مع أنها غير متعاقبة؛ وتسمح بارجاع ظاهرات التثليث إلى وظيفة وحيدة ، على الرغم من الارتباطات

التي لاتتسم بسمة الوظائف المستقلة ، بل تصلح فقط لتيسير التثليث (ص ٦٤ — ٦٨) .

وأما المبررات فهي « مجمل الاسباب والاهداف التي تعمل الشخصيات بمقتضاها » (ص ٦٨) . غير أن افعال الشخصية ، في الحكايات ، ليست معللة دائماً . وقد استنتج بروب من ذلك أن المبررات ، عند وجودها ، قد تنشأ من تكون ثانوي . في الحقيقة ، يتخذ تعليل حالة أو عمل ، أحياناً ، شكل حكاية حقيقية ، تفصل داخل الحكاية الرئيسة ويمكن أن تكتسب وجوداً مستقلاً تقريباً : « الحكاية الشعبية ، شأنها شأن كل كائن حي ، لاتولد سوى اشكال شبيهة بها » (ص ٦٩) .

• • •

الوظائف الاحدى والثلاثون ، التي ترجع إليها جميع حكايات الجن ، كما رأينا ، مسندة إلى عدد معين من الشخصيات . وعند تصنيف الوظائف حسب « من تسند اليهم » ، نلاحظ أن كل شخصية تجمع عدة وظائف « في مجال عمل » يميزها من غيرها . فالوظائف : « خيانة » — « قتال » — « مطاردة » ، تؤلف مجال عمل الخائن ؛ والوظائف : « نقل البطل » — « تدارك النقص » — « انقاذ » — « النجاح في مهمة شاقة » — « تغير وجه البطل » ، «تحدّد مجال العنصر السحري» ، الخ . ينتج عن هذا التحليل أن عدد أشخاص الحكاية محدود كالوظائف . ويحتفظ بروب بسبع شخصيات رئيسة ، هي : الخائن ، المحسن ، العميل السحري ، الشخصية الخفية ، الموكّل ، البطل ، المغتصب (ص ٧٢ — ٧٣) . توجد هنالك شخصيات أخرى ، ولكنها تدخل في مجال « الارتباطات » . ومن النادر ان يكون التطابق بين كل شخصية رئيسة وبين كل مجال عمل تطابقاً تاماً : ذلك أن الشخصية الواحدة تستطيع

أن تتدخل في عدة مجالات ، وأن مجال عمل واحد يمكن أن تتقاسمه عدة شخصيات رئيسة . فهكذا يستطيع البطل الاستغناء عن العميل السحري إذا كان نفسه مزوداً بقدرة فوق طبيعية ، وينهض العميل السحري ، في بعض الحكايات ، باعباء وظائف استأثر بها البطل في مكان آخر (ص ٧٤ – ٧٥) .

او وجب تصور الحكاية على أنها كل ، أفلا يتسنى تمييز بعض الاقسام فيها ؟ إذا أرجعنا الحكاية إلى صيغتها الأكثر تجريداً ، يمكن تعريفها على أنها عرض يبدأ بخيانة وينتهي بزواج أو مكافأة أو انقاذ او عزاء ، ويمر الانتقال بين البداية والنهاية بسلسلة من الوظائف المتوسطة . يسمى بروب مثل هذه المجموعة بلفظ يؤديه المترجم بكلمة « moue » ، ونحن نفضل تسميته بالفرنسية بكلمة « partie » بمعناها المزدوج : القسم الاصلي في حكاية ، وفي الوقت نفسه : مباراة بالورق او بالشطرنج . في الواقع يتعلق الأمر بشيئين معاً ، نظراً لأن الحكايات المشتملة على عدة « أقسام » تتميز ، كما رأينا من قبل ، بتكرار الوظائف نفسها تكراراً غير مباشر ، كما في مباريات الورق المتعاقبة ، حيث يكرر اللاعبون دورياً خلط الورق وقطعه وتوزيعه وافتتاح اللعب ، واللعب .. . ، **أي يكررون القواعد ذاتها** ، على الرغم من **عمليات توزيع الورق المختلفة .**

قد تضم الحكاية عدة أقسام ، أفلا يشكل كل قسم منها حكاية مختلفة ؟ هذا السؤال لايشتمل على جواب الا بعد تحليل العلاقات بين الاقسام وتحديدها من الناحية المورفولوجية . يمكن تتابع الاقسام ، ويمكن ادراج قسم في آخر يقطع سيره مؤقتاً ، مع أنه هو نفسه عرضة لانقطاعات مماثلة في الوقت نفسه ؛ واحياناً يباشر قسمان معاً ، ويتوقف

أحدهما بعد قليل حتى انجاز الآخر ؛ وقد يقترن قسمان متعاقبان بنتيجة واحدة ؛ وأخيراً ، قد تكون بعض الشخصيات مزدوجة ، والانتقال من احداهما إلى الثانية يتم بفضل اشارة تعارف .

نلاحظ هنا ، بدون دخول في التفصيلات ، أن بروب يقول بوجود حكاية وحيدة – على الرغم من تعدد اقسامها – عند وجود علاقة وظيفية بين هذه الاقسام . أما إذا كانت هذه الاقسام منفصلة ، فان الحكاية تتحلل إلى عدة حكايات متميزة (ص ٨٣ – ٨٦) .

وبعد تقديم مثال (ص ٨٦ – ٨٧) ، يعود بروب إلى المسألتين المصاغتين في بداية الكتاب : العلاقة بين حكاية الجن والحكاية الشعبية بصورة عامة ؛ وتصنيف حكايات الجن التي تؤلف صنفاً مستقلا .

رأينا أن حكاية الجن هي مجرد حكاية ، توضح عدداً محدوداً من الوظائف التي تتعاقب في ترتيب ثابت : ذلك أن الاختلاف الشكلي بين عدة حكايات ناجم عن اختيار كل انسان بين الوظائف المتاحة الاحدى والثلاثين ، وعن احتمال تكرار بعض الوظائف . ولكن لاشيء يمنع وضع حكايات يقوم الجن فيها بدور ما ، بدون أن تكون الحكاية مطابقة للمعيار السابق : تلك هي حالة الحكايات المختلفة ، التي نجد امثلة عليها لدى اندرسون ، وبرنتانو وغوته . وبالعكس ، يمكن احترام المعيار في غياب كل جنيه . اذاً ، ليس تعبير « حكاية جن » ملائماً من وجهين . وطالما لم يجد بروب تعريفاً افضل ، يقبل ، وليس بدون تردد ، صيغة « حكايات من سبع شخصيات رئيسة » لظنة أنه برهن على أن هذه الشخصيات السبع تشكل منظومة (ص ٨٩ – ٩٠) . ولكن ، لوتم التوصل ذات يوم إلى اعطاء الاستقصاء بعداً تاريخياً ، لكان تعبير « الحكايات الاسطورية » عندئذ مناسباً .

لعل تصنيف الحكايات المثالي يقوم على منظومة من التنافرات بين الوظائف . غير ان بروب قبل ، والحالة هذه ، بمبدأ تضمين متبادل (ص ٥٨) يفترض ، بالعكس ، توافقاً مطلقاً . اما الآن فانه — بفعل ندم يعرض كتابه كثيراً من الامثلة عنه — يُدخل التنافر ثانية ويحدده بزوجين من الوظائف في الوقت نفسه . « قتال مع الخائن » — « انتصار البطل » ، من جهة ، و « تكليف بمهمة شاقة » — « نجاح » من جهة ثانية . وقلما يلتقي هذان الزوجان داخل قسم واحد ، بحيث يمكن معالجة الحالات المخالفة للقاعدة على أنها استثناءات . وينتج عن ذلك امكان تحديد اربع اصناف من الحكايات : الحكايات التي تستعمل الزوج الاول ؛ وتلك التي تستعمل الزوج الثاني ؛ وتلك التي تستعمل الزوجين ؛ وتلك التي تستبعدهما (ص ٩١ — ٩٢) .

بما أن المنظومة لاتكشف عن تنافر آخر ، يجب متابعة التصنيف بحسب ضروب الوظائف النوعية الماثلة في كل مكان . هنالك وظيفتان فقط تعرضان هذه الكلية : « خيانة » و « نقص » . اذاً ، ستميز الحكايات حسب الاوضاع التي تتخذها هاتان الوظيفتان داخل كل صنف من الاصناف الاربعة المعزولة سابقاً .

والمسألة تزداد تعقيداً ايضاً ، عند مباشرة تصنيف الحكايات في عدة « أقسام » . ومع ذلك يرى بروب أن الحالة الممتازة للحكايات المؤلفة من « قسمين » تتيح حل التناقض الظاهر بين الوحدة المورفولوجية لحكايات الجن ، المفترضة في بداية الكتاب ، وبين تنافر زوجي الوظائف ، المدرجين في النهاية ، باعتبارهما الاساس الوحيد الممكن لتصنيف بنيوي . في الواقع ، عندما تضم الحكاية قسمين ، يشتمل أحدهما على الزوج : « قتال » — « نصر » ، والثاني على الزوج :

« مهمة شاقة » ـ « نجاح » ، يرد هذان الزوجان دائماً بالترتيب المذكور ، أي : « قتال » ← « نصر » ، في القسم الاول ، و « مهمة شاقة » ← « نجاح » في القسم الثاني . أضف ان القسمين مرتبطان بوظيفة ابتدائية مشتركة بينهما (ص ٩٣) . ويخمن بروب في هذه البنية نوعاً من نموذج أصلي ، تتفرع منه حكايات الجن ، على الأقل بما يتعلق بروسيا (ص ٩٣) .

وبدمج جميع الصيغ النموذجية ، نحصل على صيغة عمومية .

$$A\ B\ C \uparrow D\ E\ F\ G \frac{H\ J\ I\ K \downarrow Pr\text{-}Rs^{o}L}{L\ M\ J\ N\ K \downarrow Pr\text{-}Rs} Q\ Ex\ T\ U\ W$$

نستخلص منها بسهولة الاصناف الاساسية الاربعة التي تطابق على التوالي :

١) مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة أخيرة ؛

٢) مجموعة اولى + مجموعة دنيا + مجموعة اخيرة ؛

٣) مجموعة اولى + مجموعة عليا + مجموعة دنيا + مجموعةأخيرة ؛

٤) مجموعة أولى + مجموعة أخيرة .

اذاً ، مبدأ الوحدة المورفولوجية سليم (٩٥) .

كما أن مبدأ التعاقب الثابت للوظائف سليم ، مع مراعاة تبديل وظيفة (L) : « ادعاءات مغتصب » ، بوضع نهائي او وضع ابتدائي ، تبعاً للاختيار بين الزوجين المتنافرين (HI) و (MN) .كما يقبل بروب من جهة أخرى اجراء تبديلات أخرى في بعض الوظائف المعزولة وحتى في السياقات . وهذه التبديلات لاتضع الوحدة التصنيفية

ولاالقربى المورفولوجية لجميع الحكايات موضع الاتهام لانها لاتنطوي على اختلاف في البنية (ص ٩٧ — ٩٨) .

* * *

أول مايسترعي الانتباه ، في كتاب بروب ، هو قوة التوقعات حول التطورات اللاحقة . ذلك أن الذين شرعوا في تحليل الادب الشفهي تحليلاً بنيوياً ، نحو عام ١٩٥٠ ، بدون العلم بمحاولة بروب قبل ربع قرن من ذلك التاريخ ، سيعثرون فيه ، وليس بدون ذهول ، على صيغ واحياناً جمل كاملة ، يعلمون مع ذلك أنهم لم يقتبسوها منه . مفهوم « الوضع الابتدائي » ومقارنة مصفوفة ميتولوجية بقواعد التأليف الموسيقي (ص ١)، وضرورة قراءة « افقية » و « عمودية » معاً (ص ١٠٧) والاستخدام المستمر لمفهوم مجموعة الابدالات والتحولات لحل التناقض الظاهر بين دوام الشكل وتغيرية المحتوى (أماكن متفرقة) والجهد — الذي بدأه بروب على الأقل — لارجاع نوعية الوظائف الظاهرةإلى ازواج من التقابلات والحالة الممتازة التي تقدمها الاساطير للتحليل البنيوي (ص ٨٢) واخيراً ، وعلى وجه الخصوص ، الفرضية الاساسية القائلة بوجود حكاية واحدة (ص ٢٠ — ٢١) وبوجوب معالجة مجموع الحكايات المعروفة على أنها « سلسلة من القراءات » لنموذج وحيد (ص ١٠٣) بحيث نكشف ذات يوم بالحساب القراءات المفقودة أو المجهولة « تماماً كما يمكن ، بمقتضى القوانين الفلكية . استنتاج وجود نجوم غير مرئية » (ص ١٠٤) — جميع ذلك حدوس تنتزع الاعجاب بعمقها وطابعها البنيوي ، وتجعل بروب جديراً باخلاص جميع الذين كانوا في البداية من متابعيه ، وهم لايعلمون .

وعليه ، اذا كنا نبدي بعض التحفظات والاعتراضات في المناقشة

التالية فلا يمكن أن تقلل شيئاً من فضل بروب أو تجادل في حق اكتشافاته بالاسبقية .

هذا ، ويمكن التساؤل عن الاسباب التي دفعت بروب لاختيار الحكايات الشعبية ، او صنف معين من الحكايات لاختبار منهجه . ولا يعني هذا وجوب تصنيف هذه الحكايات بصورة مستقلة عن الادب الشفهي . ويجزم بروب ، من وجهة نظر (« تاريخية » في رأيه ، ولكننا أيضاً نظن أنها نفسانية ومنطقية) « أن حكاية الجن ، اذا آلت إلى اساسها المورفولوجي ، شبيهة باسطورة » ، وسرعان مايضيف : « نحن نعلم جيداً أننا نقدم هنا ، من ناحية العلم المعاصر ، قضية شاذة » (ص ٨٢) .

بروب على صواب . فلا يوجد اي داع جدّي لفصل الحكايات عن الاساطير ، على الرغم من وجود مجتمعات كثيرة تدرك اختلافاً بين النوعين ادراكاً ذاتياً ، وعلى الرغم من ظهور هذا الاختلاف موضوعياً بواسطة تعابير خاصة تصلح لتمييز النوعين ، واخيراً على الرغم من تعلق الأوامر والنواهي احياناً بنوع واحد دون الآخر (تلاوة الاساطير في ساعات معينة ، أوخلال فصل فقط ، فيما يمكن تلاوة الحكايات في أي وقت نظراً لطبيعتها « الدنيوية ») .

تنطوي هذه التمييزات ، التي صاغها السكان الاصليون ، في نظر الاتنولوجي ، على فائدة كبيرة ، غير أن ارتكازها على طبيعة الاشياء محل شك . وبالعكس نجد أن بعض الحكايات ، التي تتسم بطابع القصص في مجتمع ما ، تعتبر اساطير في مجتمع آخر والعكس بالعكس : وهذا هو السبب الأول للاحتراس من التصنيفات الكيفية . ومن جهة أخرى ، يتبين الميتوغرافي * دائماً تقريباً ان الحكايات نفسها ، والشخصيات

(*) – Mythographe : دارس الأساطير « م » .

ذاتها ، والموضوعات الدالة عينها ، موجودة في اساطير وحكايات شعب آخر بصورة مماثلة او متغيرة . وأكثر من ذلك : لتأليف سلسلة كاملة من تحولات موضوع اسطوري ، قلما يمكن الاقتصار على الاساطير (التي اطلق الاهالي عليها هذا الوصف) وحدها ، بل ينبغي البحث عن بعض هذه التحولات في الحكايات ، على الرغم من امكان استنتاج وجودها بدءاً من بعض الاساطير الصرفة .

وليس ثمة من شك مع ذلك أن المجتمعات ، كلها على وجه التقريب ، تدرك النوعين على أنهما متميزان ، وأن الثبات في هذا التمييز يشرحه سبب من الاسباب . ونحن نسلم بوجود هذا الاساس ، ولكنه يرجع إلى اختلاف مزدوج في الدرجة . اولاً ، الحكايات مبنية على تقابلات اضعف من تلك الموجودة في الاساطير : فهي ليست كوزمولوجية أو ميتافيزيائية أو طبيعية ، كما في الاساطير ، ، بل هي ، في أكثر الاحيان ، محلية أو اجتماعية أو اخلاقية . ثانياً ، تتصف الحكاية بانها اقل من الاسطورة خضوعاً صارماً إلى العلاقة الثلاثية المؤلفة من الترابط المنطقي والاستقامة الدينية والضغط الجماعي ، لأن الحكاية تتمثل ، على وجه الدقة ، في انها تبدل تبديلاً بسيطاً مكان موضوعات تختص الاسطورة بتحقيقها بصورة موسعة . وتقدم الحكاية مزيداً من امكانات الحركة ، وتصبح التعديلات فيها حرة إلى حد ما وتكتسب شيئاً من العسف تدريجياً . فاذا تعاطت الحكاية ، والحالة هذه ، تقابلات مصغرة ، ازداد مقدار الصعوبة في تعيين هذه التقابلات ، وتزداد الصعوبة من جراء كونها ، لضآلتها ، تبدي تموجاً يتيح الانتقال إلى الابداع الادبي .

ولقد ادرك بروب الصعوبة الثانية من هذه الصعوبات : « إن صفاء

انشاء الحكايات » – الذي لابد منه لتطبيق منهجه – « هو خاصة مجتمع قروي . . . لم يتأثر بالحضارة على نحو يذكر . ثمة تأثيرات خارجية شتى تحرّف الحكايات الشعبية ، وقد تفككها أحياناً » . وفي هذه الحالة « يتعذر عرض جميع التفصيلات » (ص ٩٠) . ومن جهة ثانية ، يسلم بروب بأن مؤلف الحكاية يملك حرية نسبية في اختيار بعض الشخصيات ، وحذف إحدى الوظائف أو تكرارها ، وتحديد أوضاع الوظائف المحتفظ بها ، وأخيراً وبطريقة أكمل ايضاً ، فيما يتعلق بالمصطلحات وصفات الشخصيات ، التي تتصف هي ذاتها بانها مفروضة : « بوسع شجرة أن تدل على الطريق ، ويستطيع كركي أن يهب فرساً ويستطيع مقص أن يتجسس ، الخ . إن هذه الحرية هي خاصة نوعية من خواص الحكاية الشعبية وحدها » (ص ١٠١ – ١٠٢) . ويتكلم في مكان آخر عن صفات الشخصيات المشار إليها ، « كالعمر والجنس والوضع الاجتماعي والمظهر الخارجي (وخصائص أخرى) وهلم جرا » ، التي هي متغيرّة لأنها تصلح « لاعطاء الحكاية رونقها وفتنتها وجمالها » . اذاً ، الاسباب الخارجية هي وحدها التي تستطيع بيان سبب حلول صفة مكان أخرى في حكاية ما : تغير ظروف الحياة الواقعية ، تأثير الآداب الملحمية الاجنبية والادب العلمي والدين والخرافات والمخلفات : « الحكاية الشعبية تتعرض هكذا إلى سيرورة تحولية ، وهذه التحولات والاستحالات خاضعة لبعض القوانين . وينتج عن هذه السيرورات تعدّد أشكال يصعب تحليله » (ص ٧٩) .

يعني ذلك أن الحكاية الشعبية لاتلاقي التحليل البنيوي تماماً . وذلك صحيح إلى حد ما : أي أقل مما يعتقد بروب وليس للاسباب التي يستند إليها . ولناعودة إلى هذه النقطة ؛ ولكن يجب ، في بداية الأمر ، البحث ،

والحالة هذه ، عن سبب اختياره الحكاية لاختبار منهجه . ألم يكن يجب عليه ، بالاحرى ، اللجوء إلى الاساطير التي يعترف بقيمتها الممتازة أكثر من مرة ؟

اسباب اختيار بروب عديدة ومتفاوتة الاهمية . بما أنه لم يكن اتنولوجياً ، نفترض عدم حوزته على مواد ميتولوجية جمعها بنفسه ، او لدى شعوب عرفها ، وأجاد استخدامها . أضف أنه سلك طريقاً كان قد سبقه اليه آخرون سبقاً مباشراً : فالحكايات ، وليس الاساطير ، هي التي دارت حولها مناقشات سابقيه ، وقدّمت المجال الذي وضع بعض العلماء الروس فيه تباشير الدراسات المورفولوجية . ويأتي بروب فيستأنف المشكل من حيث تركوه مستخدماً موادهم ذاتها ، أعني الحكايات الشعبية الروسية .

ولكن اختيار بروب يُشرح أيضاً ، على مانظن ، بجهل العلاقات الحقيقية بين الاسطورة والحكاية . ذلك أنه ، اذا كان له فضل كبير في ان يرى فيها نوعين لجنس واحد ، فانه يبقى مع ذلك ملتزماً باسبقية الاسطورة على الحكاية تاريخياً . فقد كتب يقول : لكي يتسنى الشروع في دراسة الاسطورة يجب أن تضاف إلى التحليل المورفولوجي « دراسة تاريخية لايمكن في الوقت الحاضر أن توضع في برنامجنا » (ص ٨٢) . ويوحي فيما بعد في مكان آخر أن « الاساطير الأكثر قدماً » تؤلف المجال الذي تستمد الحكايات الشعبية منه أصلها البعيد (ص ٩٠) . في الواقع « تنقرض العادات الدنيوية والمعتقدات الدينية ويصبح مايبقى منها حكاية شعبية » (ص ٩٦) .

سيحترس الاتنولوجي من مثل هذا التفسير ، لأنه يدرك جيداً أن الاساطير والحكايات موجودة اليوم جنباً إلى جنب : فلايمكن

اعتبار أحد الجنسين أثراً للآخر . مالم نفترض احتفاظ الحكايات بذكرى اساطير قديمة ، هي نفسها مهملة (١) . ولكن ، فضلاً عن تعذر البرهان على الفرض في أكثر الاحيان (نظراً لجهلنا بكل – أو بمعظم – المعتقدات القديمة للشعوب التي ندرسها ، والتي نسميها « بدائية » لهذا السبب بالذات) ، تدفع التجربة الاتنوغرافية الجارية إلى الظن بأن الاسطورة والحكاية تستثمران ، بالعكس ، مادة مشتركة ، ولكنهما تفصلان ذلك ، كل منهما على طريقتها . وليست علاقتهما علاقة سابق بلاحق أو بدائي بمشتق . بل هي بالأحرى علاقة تكاملية . الحكايات اساطير مصغرة ، غيرت التقابلات مكانها فيها على نطاق صغير ، وهذا هو ، بادىء ذي بدء ، مايجعل دراستها صعبة .

بالطبع ، لاينبغي ان تبعد الاعتبارات السابقة العقبات الأخرى التي أثارها بروب ، على الرغم من امكان صياغتها بطريقة مختلفة بعض الشيء . فحتى في مجتمعاتنا المعاصرة ، ليست الحكاية فضلة اسطورة ، بل هي تعاني بالتأكيد من البقاء وحيدة . لقد فقد التوازن بزوال الاساطير . والحكاية ، بوصفها تابعاً بلا كوكب ، تميل إلى الخروج من فلكها والاستسلام لنقاط جذب أخرى .

تلك اسباب اضافية لإيثار التوجه إلى حضارات حيث تعايشت الاسطورة والحكاية إلى عهد قريب ومازالت تواصل ذلك أحياناً ؛ وحيث تتصف بالتالي منظومة الادب الشفوي بانها كلية وبأنها يمكن ادراكها بهذه الصفة . والواقع أن المسألة ليست مسألة أن نختار بين

---

(١) انظر الفصلين ١٠ و ١٤ من هذا الكتاب ، بشأن مناقشة فرضيات من هذا النموذج على مثال دقيق .

الحكاية والاسطورة ، بل أن نفهم أنهما قطبا مجال يشتمل على جميع انواع الاشكال المتوسطة ، وأن على التحليل المورفولوجي أن يتفحصهما بالدرجة نفسها ، تحت طائلة السماح بافلات عناصر تنتمي كالأخرى إلى منظومة تحوّل واحدة ووحيدة .

* * *

وهكذا يظهر بروب ممزقاً بين رؤية الشكلية ووسواس الشروح التاريخية . ونحن ، إلى حد ما ، نفهم الندم الذي جعله يعدل عن الرؤية الشكلية إلى الشروح التاريخية . في الواقع ، ما أن استقر على الحكايات الشعبية حتى أصبحت النقيضة منيعة : واضح أن الحكايات تتضمن شيئاً من التاريخ ، ولكنه تاريخ منيع عملياً نظراً لضآلة معرفتنا عن الحضارات ماقبل التاريخية التي نشأت فيها الحكايات . ولكن هل التاريخ هو الذي ينقص حقاً ؟ يبدو البعد التاريخي ، بالأحرى ، على أنه شرط سلبي ، ناتج عن تفاوت بين الحكاية الحاضرة وبين قرينة اتنوغرافية غائبة . وينحل التقابل عند بحث تقليد شفهي ، مايزال « قائماً » ، شبيه بالتقاليد التي تؤلف موضوع الاتنوغرافيا . فهناك لاتطرح مسألة التاريخ ، أولا تطرح الا بصورة استثنائية ، نظراً لأن المراجع الخارجية اللازمة لتفسير التقليد الشفهي تتصف بأنها راهنة بالدرجة ذاتها التي يتصف بها هذا التقليد .

اذاً ، إن بروب ضحية وهم ذاتي . ذلك أنه ليس موزعاً ، كما يعتقد ، بين مقتضيات التزامن ومقتضى التزمّن : **فليس الماضي هو ما ينقصه بل القرينة** . والتفرع الثنائي الشكلي ، الذي يقابل الشكل بالمحتوى ويحددهما بصفات متناقضة ، لم يفرض عليه لطبيعة الاشياء بل باختياره الطارىء لمجال بقي فيه الشكل وحده ، فيما بطل المحتوى .

وهو يذعن نفصانهم مرغماً . وفي اللحظات الأكثر حسماً من تحليله ، يتابع استدلاله ، كما لو أن مايفوته فعلاً كان يفوته شرعاً .

يقسم بروب الادب الشفهي إلى قسمين ، ماعدا في بعض المقاطع — التنبؤية ولكنها وجلة ومترددة جداً ، وسنعود إليها : — شكل يؤلف الجانب الاساسي لأنه يناسب الدراسة المورفولوجية ، ومحتوى كيفي لايوليه لهذا السبب سوى أهمية ثانوية . واعذرونا للالحاح على هذه النقطة التي تلخص كل الفرق بين الشكلية والبنيوية . بما يتعلق بالشكلية ، يجب فصل المجالين تماماً ، لأن الشكل هو وحده المفهوم وأن المحتوى ليس إلا بقية مجردة من قيمة دالة . وبما يتعلق بالبنيوية ، ليس هذا التقابل موجوداً : فليس ثمة مجرد من جهة ، ومشخص من جهة ثانية . فالشكل والمحتوى من طبيعة واحدة ويخضعان للتحليل ذاته . يستمد المحتوى واقعه من بنيته وما نسميه الشكل هو أن « توضع في بنيه » بنيات محلية يتألف منها المحتوى .

هذا التحديد ، الذي نعتقده ملازماً للشكلية ، ينتج بوضوح عن الفصل الاساسي في كتاب بروب ، المخصص اوظائف الشخصيات الرئيسة . يحلل المؤلف هذه الوظائف إلى أجناس وانواع . وعليه ، واضح أنه ، اذا كانت الاجناس محددة بمعايير تتصف على سبيل الحصر بأنها مورفولوجية ، فليست الانواع كذلك الا قليلاً ؛ ويستعمل بروب ذلك ، بلا قصد بالتأكيد ، لكي يدخل ثانية جوانب تتعلق بالمحتوى . لنفرض الوظيفة الجنس: «خيانة» . إنها متفرعة إلى»(٢٢) نوعاً ونوعاً فرعياً مثل : الخائن « يخطف شخصاً » ؛«يسرق عاملاً سحرياً» ؛ « يسلب المحاصيل او يبددها » ؛ « يسرق « ضياء النهار »» ؛« يتطلب وجبة من لحم بشري » ، الخ . (ص ٢٩ — ٣٢) . وعلى هذه الصورة يندمج محتوى الحكايات ثانية بالتدريج ، ويترجح التحليل بين شرح

شكلي ، عام جداً بحيث ينطبق بدون تمييز على جميع الحكايات (هذا هو مستوى الجنس) . وبين إعادة المادة الخام ببساطة إلى وضعها السابق ، هذه المادة التي اكّدنا في البداية ان خصائصها الشكلية هي وحدها التي لها قيمة تفسيرية .

الالتباس واضح جداً بحيث أن بروب يبحث يائساً عن وضع وسط. وبدلاً من أن يجدول بصورة منهجية مايعده « انواعاً » ، فانه يقتصر على عزل بعضها ، قريباً كيفما اتفق جميع الانواع النادرة في صنف « نوعي » واحد . ويعلق قائلاً : « يجدر من الناحية التقنية عزل بعض من الاشكال الاكثر أهمية والتعميم بشأن الاشكال الباقية » (ص ٢٩ و ٣٣) . ولكن ثمة أحد أمرين : إما أن الأمر يتعلق باشكال نوعية ، ولايتسنى وضع منظومة مترابطة بدون جرد هذه الاشكال وتصنيفها كافة ، وإما أنه لاوجود لغير المحتوى ، وينبغي استبعاده من التحليل المورفولوجي بحسب القواعد التي وضعها بروب نفسه . وعلى أية حال ، إن الدرْج الذي يقتصر فيه على تكديس اشكال غير مصنفة لايؤلف « نوعاً » .

إذاً ، لماذا هذا الترقيم الرديء الذي يكتفي بروب به ؟ لسبب بسيط جداً ، يكشف عن نقيصة أخرى من نقائص الموقف الشكلي : فمالم توّحد اجزاء المحتوى ثانية في الشكل خلسة ، فان الشكل محكوم عليه بالبقاء في درجة معينة من التجريد بحيث يفقد معناه وقيمته الكشفية **الشكلية تدمّر موضوعها** . فهي تنتهي ، لدى بروب ، إلى اكتشاف وجود حكاية واحدة . ومنذ ذلك الحين تتغير وجهة مشكل الشرح فقط . نحن نعرف ماهي **الحكاية** ، ولكن بما أن الملاحظة تضعنا ، لا أمام حكاية نموذجية ، بل أمام حكايات خاصة كثيرة ، فاننا لانعرف

كيف نصنّفها . لاريب في أننا كنا ، قبل الشكلية ، نجهل ماكان مشتركاً بين هذه الحكايات . وبعد الشكلية ، حُرمنا من الوسائل التي تساعدنا على معرفة الاختلافات بينها . لقد انتقلنا من المشخص إلى المجرد ولكننا اصبحنا لانستطيع النزول ثانية من المجرد إلى المشخص .

ويختتم بروب عمله مستشهداً بصفحة رائعة من صفحات فيزيلوفسكي: « الرسوم الاختزالية النموذجية ، المنقولة من جيل إلى جيل على أنها صيغ جاهزة ، ولكن نفساً جديداً بعث فيها الحياة ، هل تستطيع أن تولد اشكالاً جديدة ؟ . . . إن اعادة الواقع إلى حالته الأولى اعادة معقدة وتصويرية تقريباً ، هذه الاعادة التي تميز الادب الروائي المعاصر . تستبعد ، على مايبدو ، حتى امكان طرح مثل هذا السؤال . ولكن ، عندما يبدو هذا الأدب للاجيال المقبلة بعيداً بقدر ماتبعد الآن عنا الفترة الممتدة من العصور القديمة إلى العصر الوسيط — عندما تكون فعالية الزمن التأليفية ، هذا المبسط الكبير ، قلصت إلى درجة حجم النقطة أحداثاً كانت من قبل معقدة ، فان حدود الأدب المعاصر ستختلط بالحدود التي نكتشفها اليوم ، ونحن ندرس التقاليد الشعرية في ماض بعيد . وعندئذ سنلاحظ ان ظاهرات كالتبسيطية والتكرار تغطي مجال الادب كله » (ذكره بروب ، ص ١٠٥ ، عن فيزيلوفسكي ، فن الشعر ، مجلد ٢) . آراء عميقة جداً ، غير أننا لانتبين ، في المقطع المذكور على الأقل ، الاساس الذي سيقوم عليه التفريق ، عندما نود أن نعرف ، وراء وحدة الابداع الادبي ، طبيعة شروطه ودواعي هذه الشروط .

لقد ادرك بروب المشكل ، والقسم الاخير من عمله محاولة ، ضعيفة وبارعة على السواء ، لاعادة ادخال مبدأ تصنيف : ثمة حكاية واحدة

فقط ولكنها أم الحكايات ، ومؤلفة من اربع مجموعات من الوظائف ، مترابطة منطقياً . فاذا سميناها ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، تتوزع الحكايات المشخصة في اربعة اصناف ، حسبما تستخدم معاً المجموعات الاربع ؛ او ثلاث مجموعات لايمكن أن تكون (بسبب ترابطها المنطقي) سوى : ١ ، ٢ ، ٤ ، أو : ١ ، ٣ ، ٤ ؛ أو مجموعتين وهما عندئذ : ١ ، ٤ (انظر ص ١٧٣ أعلاه) .

على أن هذا التصنيف في أربعة اصناف يتركنا عملياً بعيدين عن الحكايات الواقعية بعدنا عن الصنف الوحيد، نظراً لاشتمال كل صنف على عشرات او مئات الحكايات المختلفة . وبروب يعرف ذلك جيداً بحيث يتابع قائلاً : « يمكن اجراء التصنيف اللاحق ايضاً بدءاً من ضروب العنصر الاساسي . وهكذا توضع في رأس كل صنف جميع الحكايات المتعلقة ، باختطاف شخص ، ثم تلك المتعلقة بسرقة تعويذة ، الخ . . اذ نتفحص جميع ضروب العنصر آ (خيانة) . تلي الحكايات . . . المتعلقة بالبحث عن الخطيبة والتعويذة ، الخ . » (ص ٩٢) . مامعنى ذلك ، إن لم يكن قصور الاصناف المورفولوجية ، عن استنفاد الواقع ، وإعادة دمج المحتوى ، بعد الحكم بعدم صلاحه لبناء تصنيف ، بسبب اخفاق المحاولة المورفولوجية ؟

ثمة ماهو أشد خطراً أيضاً . رأينا أن الحكاية الاساسية ، التي تتصف جميع الحكايات ، بانها ليست سوى انجازها الجزئي ، تتألف من « قسمين » بعض وظائفهما متواترة ومتباينة تبايناً بسيطاً فيما بينها ، وبعضها الآخر ينتمي انتماءاًخاصاً إلى كل «قسم» (انظر اعلاه ص ١٧٠) . وهذه الوظائف الخاصة هي (بما يخص « القسم » الاول) : « معركة » ، « علامة البطل » ، « نصر » ، « تدارك حالة النقص » ، « عودة » ،

« مطاردة البطل » ، « انقاذ » ؛ و (بما يخص « القسم » الثاني) : « عودة البطل **متخفياً** » ، « تكليف بمهمة شاقة » ، « نجاح » ، « التعرف على البطل » ، « اكتشاف المغتصب » ، « تغيّر وجه البطل » .

ماالاسس التي يقوم عليها تمييز هاتين المجموعتين ؟ ألا تتسنى معالجتهما ايضاً كقراءتين تحوّل فيهما « التكاليف بمهمة شاقة » إلى « المعركة » (١) ، و « المغتصب » إلى « الخائن » و « النجاح » إلى « النصر » و « تغير الوجه » إلى « العلامة » ؟ في هذه الحالة قد تنهار نظرية الحكاية الاساسية ذات« القسمين »،وينهار معها الامل الضعيف في مشروع تصنيف مورفولوجي . وعندئذ تكون أمام حكاية واحدة حقاً . غير أنها تؤول إلى تجريد ، غامض جداً وعام جداً بحيث لايفيدنا في شيء بصدد الاسباب الموضوعية المؤدية إلى وجود حكايات خاصة كثيرة .

* * *

دليل التحليل ماثل في التركيب . فاذا ظهر التركيب متعذراً ، فذلك يعني نقص التحليل. ولاشيء يمكن أن يقنع بعدم كفاية الشكلية أفضل من عجزها عن اعادة المحتوى الاختباري إلى ماكان عليه ، هذا المحتوى الذي كانت مع ذلك قد انطلقت منه . فما الذي فقدته اذن في اثناء الطريق ؟ انها على وجه الدقة فقدت المحتوى . لقد اكتشف بروب – وهذا هو مبعث فخره – أن محتوى الحكايات **قابل للمبادلة** ، واستنتج على الاغلب من ذلك أنه كان **كيفياً** وهذا هو سبب العقبات التي صادفها لأن الابدالات ذاتها خاضعة لقوانين (٢) .

---

(١) بالأحرى مع ذلك « امتحان » البطل الذي يقع قبلا .

(٢) بما يتعلق بمحاولة إعادة الشكل والمحتوى إلى وضعهما الأصلي على نحو متين ، انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .

اساطير هنود امريكا الشمالية والجنوبية وحكاياتهم تنسب الافعال نفسها ، حسب الروايات ، إلى حيوانات مختلفة . ولنتأمل ، للتبسيط ، بعض الطيور : العقاب ، البومة ، الغراب . فهل سنميز ، مثل بروب ، الوظيفة الثابتة والشخصيات المتغيرة ؟ لا ، لأن الشخصيات ليست محددة على صورة عنصر كثيف ، يضطر التحليل البنيوي للوقوف أمامه قائلاً في نفسه « إنك لن تذهب بعيداً » . وقد نعتقد العكس ، عندما نعالج الحكاية — على طريقة بروب — على أنها منظومة مغلقة . في الواقع ، لاتتضمن الحكاية معلومات عن نفسها ، والشخصية فيها شبيهة بكلمة عثر عليها في وثيقة ولكنها غير مذكورة في القاموس ، او شبيهة باسم علم ، أي لفظة مجردة من القرينة .

ولكن فهم معنى لفظة ما ، يعني في الحقيقة دائماً في جميع قرائنها . ان هذه القرائن ، في حالة الادب الشفهي ، يقدمها أولاً مجموع القراءات ، أعني منظومة التوافقات والتعارضات التي تميز المجموع القابل للابدال . فظهور العقاب نهاراً ، والبومة ليلاً ، في الوظيفة الواحدة ، يسمح بتحديد الاول على أنه بومة نهارية، والثانية على أنها عقاب ليلي ، مما يدل على أن التقابل الملائم هو بين النهار والليل . واذا كان الادب الشفهي المبحوث من نموذج اتنوغرافي ، فستوجد قرائن أخرى . تقدمها الطقوس والمعتقدات الدينية والخرافية ، وكذلك المعارف الوضعية . وسيلاحظ عندئذ أن العقاب والبومة يقابلان معاً الغراب بصفتهما جارحين يقابلان طير يقتات بالجيف ، فيما يتقابلان كلاهما من زاوية النهار والليل ، ويقابل ثلاثتهما معاً البط ، من جهة تقابل جديد بين الزوج : سماء / أرض ، والزوج : سماء / ماء . وهكذا نحدد تدريجياً « عالم حكاية » يمكن تحليله إلى ازواج تقابلات مركبة بطرق

مختلفة داخل كل شخصية ، وهذه الشخصية لاتؤلف كياناً ، بل « حزمة من العناصر الفرقية » على طريقة الوحدة الصوتية كما يتصورها رومان جاكوبسون .

كذلك تذكر الحكايات الامريكية ، احياناً ، شجرات وتسميها مثلاً « شجرة خوخ » او « شجرة تفاح » . ولكننا نخطىء ايضاً اذا اولينا اهتمامنا لمفهوم « شجرة » وحده واعتبرنا انجازاته المشخصة كيفية ، أو اعتقدنا ايضاً بوجود وظيفة « حاملها » بانتظام هو شجرة . في الحقيقة ، تكشف قائمة جرد القرائن أن مايهتم به الأهالي في شجرة الخوخ ، هو خصبها ، فيما تسترعي شجرة التفاح انتباهه بقوة جذورها وعمق هذه الجذور . اذاً ، تدخل الأولى وظيفة : « خصب » ايجابي ، والثانية وظيفة : « انتقال ارض — سماء » سلبي ، وكلتاهما من زاوية نمو النبات . كما تقابل شجرة التفاح بدورها اللفت البري (سدادة يمكن نقلها بين العالمين) ، الذي يعتبر احد انجازات وظيفة : « انتقال ارض — سماء » ايجابي .

وبالعكس ، يسمح بحث القرائن بحثاً متأنياً باستبعاد بعض التمييزات الزائفة . فالحكايات الاسطورية الشائعة لدى هنود السهول حول صيد العقبان تتعلق بنوع حيواني يتعين احياناً على أنه « الشره »(*) أو « الدب » . ويمكن البت لصالح الأول ، بعد ملاحظة احتفاظ الأهالي ببعض عادات « الشره » الذي يستخف بالاشراك المحفورة في الارض . في الواقع ، يختبىء صيادو العقبان في حفر ، والتقابل : عقاب / شره ، يصبح تقابل طريدة سماوية وصياد جهنمي ، أي أكثر التقابلات معقولية في نظام الصيد . وهذا الفارق الاقصى بين لفظين ، يتصفان

(*) : شره : Carcajou

على وجه العموم بانهما اقل بعداً . يبين في الوقت نفسه أن صيد العقبان يخضع لطقوس متشددة على نحو خاص (١) .

إن الجزم . كما نفعل . بأن قابلية تبديل المحتوى لاتعادل تعسفاً . يعني أننا نعثر على الثبات وراء التنوع . شريطة متابعة التحليل إلى درجة كافية . وبالعكس ، لاينبغي أن يخفي عنا الثبات المزعوم في الشكل قابلية تبديل الوظائف ايضاً .

بنية الحكاية ، كما يستخلصها بروب . تظهر كأنها تعاقب الوظائف المتميزة نوعياً . تعاقباً زمنياً ، من حيث أن كل وظيفة منها تشكل « جنساً » مستقلاً . ويمكن التساؤل عما اذا كان لايوقف التحليل قبل الأوان — كما في حالة الشخصيات وصفاتها — باحثاً عن الشكل قريباً جداً من مستوى الملاحظة الاختبارية ويبدو أن عدداً من الوظائف الـ ٣١ التي يميزها قابل للاختزال ، اي للاندماج في وظيفة واحدة تظهر ثانية في لحظات مختلفة من الحكاية ، ولكن بعد تعرضها إلى تحوّل واحد اوعدة تحوّلات . لقد أشرنا أن ذلك كان ممكناً أن يكون حال المغتصب وتحول الخائن . والتكليف بمهمة شاقة وتحول الامتحان . الخ . (انظر فيما سبق . ص ١٦١) ، وأن « الجزأين » المكونين للحكاية الاساسية ، في هذه الحالات ، يخضعان هما ذاتهما إلى علاقة تحول .

وليس من المستبعد أن يكون ممكناً ان ندفع بهذا الاختزال ايضاً إلى مدى اوسع ، وان يكون كل جزء اذا مانظر اليه على حدة قابلاً للتحليل إلى عدد صغير من الوظائف المتواترة بحيث يؤلف في الواقع

(١) حول هذه التحاليل ، انظر حولية المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (العلوم الدينية) : ١٩٥٤ — ١٩٥٥ ، ص ٢٥ — ٢٧ و ١٩٥٩ — ١٩٦٠ ، ص ٣٩ — ٤٢ ؛ والفكر المتوحش ، ١٩٦٢ ، ص ٦٦ — ٧١ .

عدد الوظائف التي ميزها بروب مجموعة تحولات وظيفة واحدة ووحيدة .
وهكذا يمكن معالجة « الانتهاك » على انها عكس « التحريم » وهذا الاخير على أنه تحول سلبي « للأمر » . و « ذهاب » البطل و « عودته » قد يظهران على انهما وظيفة الفصل ذاتها التي يتم التعبير عنها سلباً أو ايجاباً ، و « بحث » البطل (يطارد شيئاً او شخصاً) يصبح عكس « مطاردته » (يطارده شيء أو شخص) ، الخ . وبعبارات أخرى ، يجب الاستعاضة عن تخطيطية بروب الزمنية ، حيث يشكل تعاقب الاحداث خاصة من خصائص هذه البنية :

A, B, C, D, E, ………… M, N, H,………… T, U, V, W, X.

بتخطيطية أخرى تقدم نمطاً من بنية محددة على أنها مجموعة عدد قليل من العناصر . . وتبدو هذه التخطيطية بمظهر مصفوفة ذات بعدين أو ثلاثة ابعاد أو أكثر :

W	-X	$\frac{I}{Y}$	I-Z	....
W	$\frac{I}{X}$	I-Y	Z	....
$\frac{I}{W}$	I-X	Y	-Z	....
I-W	X	-Y	$\frac{I}{Z}$	....
. .	. . .	. . .	. . . .	

الشكل رقم (٧)

وحيث تقترب منظومة العمليات من علم جبر بول .

لقد برهنت في عمل آخر على أن هذه الصياغة هي وحدها التي تستطيع تحليل الخاصة المزدوجة التي يعرضها تصور الزمن في كل منظومة اسطورية : فالحكاية ماثلة معاً « في الزمن » (تتألف من سلسلة متتالية من الأحداث) و « خارج الزمن » (قيمتها الدالة راهنةدائماً)،(١) .

ولكنها ، بمايخص مناقشة نظريات بروب ، تقدم مزية أخرى هي التوفيق ، على نحو افضل بكثير مما يتوصل اليه بروب ذاته ، بين مبدئه النظري في استمرار نسق التعاقب ، وبين الوضوح الاختباري للانتقالات التي تلاحظ ، من حكاية إلى أخرى ، بصدد بعض الوظائف او مجموعات الوظائف (ص ٩٧ — ٩٨) . ولو تم اعتماد تصورنا لانحل نسق التعاقب الزمني في بنية مصفوفية لازمنية يتصف شكلها في الواقع بانه ثابت ، ولما كانت انتقالات الوظائف بعد ذلك سوى اسلوب من أساليب ابدالها (في اعمدة ، أو أجزاء اعمدة ، عمودية).

* * *

ويصبح دونما شك توجيه هذه الانتقادات إلى الطريقة التي يتبعها بروب ، وإلى نتائجه . ومع ذلك ، فلن يتسنى لنا أن نلح كثيراً انه وجه هذه الانتقادات لنفسه ، وأنه ، في بعض المقاطع ، يصيغ الحلول التي اقترحناها صياغة واضحة . فلنستأنف من هذه الزاوية ، موضوعي مناقشتنا الاساسيين : ثبات المحتوى (على الرغم من قابلية ابداله) ، وقابلية ابدال الوظائف (على الرغم من ثباتها) .

عنوان الفصل الثامن : « صفات الشخصيات الرئيسة ودلالاتها » . ويتساءل فيه بروب ، بعبارات غامضة إلى حد ما (على الأقل في الترجمة

(١) أ . ب . ، ص ٢٣١ .

الانجليزية) عن التغيرية الظاهرة للعناصر . إنهذه التغيرية لاتستبعد التكرار ؛ فاذاً ، يمكن ملاحظة اشكال اساسية وأخرى مشتقة أو تحمل أسماء مختلفة . وعلى هذا الاساس سنميز نمطاً « دولياً » وانماطاً « وطنية » أو « إقليمية » وأخيراً انماطاً مميزة لبعض الفئات الاجتماعية أو المهنية : « سوف نستطيع ، عن طريق مقارنة الوثائق المتعلقة بكل فئة ، تحديد جميع المناهج أو على الاصح جميع جوانب التحولات» (ص ٨٠) .

وعليه ، لو أنشأنا ثانية حكاية نموذجية بدءاً من اشكال اساسية خاصة بكل فئة ، للاحظنا أن هذه الحكاية تخفي بعض التصورات المجردة . فالاختبارات التي يفرضها المحسن علىالبطل يمكن أن تتغير حسب الحكايات ، ومع ذلك تنطوي على نية ثابتة لأحدى الشخصيات الرئيسة نحو الاخرى . وكذلك الشأن بصدد المهام المفروضة على الاميرة الاسيرة . ثمة شيء مشترك يبرز بين هذه النوايا التي يمكن التعبير عنها بصيغ . وبمقارنة هذه الصيغ بالصفات الأخرى ، « نمسك ، بصورة غير متوقعة ، بخيط ناقل يصل الصعيد المنطقي بالصعيد الفني وأي تفصيل من التفصيلات ، كشعر الاميرة الاشقر . . . يكتسب دلالة خاصة جداً ، وتجب دراستها . إن دراسة الصفات بهذه الصورة تتيح امكان تفسير الحكايات الشعبية تفسيراً علمياً » (ص ٨٢) .

بما أن بروب لايملك قرينة اتنوغرافية (الاستقصاء التاريخي وماقبل التاريخي هو وحده الذي يتيحها . في أحسن افتراض) ، يتخلى عن هذا البرنامج بعيد وضعه أو يؤجله إلى غد أفضل (مما يفسر عودته إلى البحث عن المخلفات وإلى الدراسة المقارنة) : « كل ماذكرناه

يؤول إلى افتراضات » . ومع ذلك ، « تنطوي دراسة صفات الشخصيات الرئيسة ، مثلما شُرع بها ، على أهمية كبيرة » (ص ٨٢) ، ولواقتصرت هذه الدراسة مؤقتاً على قائمة جرد ، قليل الاهمية في ذاته ، تحث على بحث « قوانين التحول والمفاهيم المجردة التي تنعكس في الاشكال الاساسية التي تتخذها الصفات » (المرجع نفسه) .

هنا يدرك بروب جوهر المشكل . ذلك أنه ، وراء الصفات ، المحتقرة في البداية بوصفها فضالة كيفية ومجردة من الدلالة ، يتسرع في ادخال « مفاهيم مجردة » و « خطة منطقية » يسمح وجودها ، اذا امكن وضعها ، بمعالجة الحكاية على أنها اسطورة (المرجع نفسه) .

بما يتعلق بالموضوع الثاني ، تثبت الامثلة المجموعةفي الملحق٢أن بروب لايتردد أحياناً بادخال بعض المفاهيم مثل الوظيفة السلبية والوظيفة المعكوسة . حتى أنه يستخدم لهذه الاخيرة رمزاً خاصاً (=) . رأينا أعلاه (ص ١٧١ — ١٧٢) أن بعض الوظائف تتنافى فيما بينها وأن عدداً آخر منها تستتبع بعضها بعضاً ، مثل « تحريم » و « انتهاك » من جهة ، و « خيبة أمل » و « خضوع » من جهة ثانية ، وهذان الزوجان يتنافران في أكثر الاحيان (ص ٩٨)، (١) . ومن هنا منشأالمشكل الذي طرحه بروب بوضوح : « هل ترتبط بعض ضروب وظيفة ما ببعض الضروب المطابقة في وظيفة أخرى ارتباطاً محتماً ؟ » (ص ٩٩). انها ترتبط دائماً في بعض الحالات (« تحريم » و « انتهاك » ، « معركة »

(١) تتعلق هذه المنظومة الثانية من التنافرات بوظائف يسميها پروب تمهيدية ، بسبب ما تتصف به من سمة الجواز . ونذكر بأن الوظائف الرئيسة لا تتضمن في نظر پروب ، سوى زوج واحد من التنافرات .

و « نصر » « علامة » و « تعرف » ، الخ .) ؛ وأحياناً فقط في حالات أخرى . بعض الارتباطات وحيدة الجهة وبعضها الآخر متبادلة (إلقاء مشط يظهر دائماً في قرينة هرب ، غير أن القضية العكسية ليست صحيحة). « ومن هذه الزاوية يبدو أن ثمة عناصر قابلة للابدال بصورة وحيدة الجانب او ثنائية الجانب » (ص ٩٩) .

كان بروب قد درس ، في فصل سابق ، العلاقات الممكنة بين مختلف اشكال « اختبار » البطل من قبل المحسن وبين تلك التي يمكن أن يتخذها « نقل العنصر السحري » إلى البطل ؛ وقد انتهى إلى وجود نموذجي علاقات متبادلة ، حسبما يتسم النقل بطابع المساومة أو لا يتسم به (ص ٤٢ – ٤٣) . ويلمح بروب ، من خلال تطبيق هذه القواعد وامثالها ، إمكان تحقيق جميع فرضياته تحقيقاً تجريبياً . فقد يكفي تطبيق منظومة التوافقات والتنافرات والعلاقات التضمينية والعلاقات المتبادلة (الكلية أو الجزئية) على صنع الحكايات التأليفية . وعندئذ نشاهد هذه الابداعات « تعيش وتصبح حكايات شعبية حقاً » (ص ١٠١).

* * *

يضيف بروب قائلاً إن ذلك متعذر مالم توزع الوظائف بين شخصيات رئيسة مستعارة من التقاليد أو مختلفة ، ويحتفظ بالمعللات والروابط « وجميع العناصر المساعدة الاخرى » ، التي تبتكر « ابتكاراً حراً تماماً » (ص ١٠٢) . لنؤكد مرة أخرى ان الابتكار ليس حراً وأن ترددات بروب حول هذه النقطة تدل على أن محاولته ظهرت في بداية الأمر – وظهرت له نفسه – بدون نتيجة .

تبدأ اساطير هنود بويبلو الغربيين بحكاية ظهور الناس الاوائل

خارج أعماق الارض حيث كانوا يقيمون في الأصل . يجب تعليل الظهور ، وقد علل فعلاً بطريقتين : إما أن الناس يعون اوضاعهم البائسة ويريدون التخلص من هذا البؤس ؛ أو أن الآلهة تكتشف عزلتها وتدعو الناس إلى سطح الارض ليتمكنوا من التوجه بالصلوات إلى الآلهة وإقامة شعائر العبادة لها . و « حالة النقص » التي وصفها بروب معروفة ولكنها معللة من وجهة نظر الناس أو من وجهة نظر الآلهة حسب الحال . وعليه ، يتم التغير في التعليل بين قراءة وأخرى بقدر قليل من التعسف بحيث يؤدي إلى تحول يلازم سلسلة تامة من الوظائف . وفي التحليل الأخير ، يتعلق هذا التغير بمختلف طرق طرح مشكل العلاقات بين الصيد والزراعة (١) . ولكن بلوغ هذا الشرح متعذر اذا لم تتيسر دراسة طقوس الشعوب المعنية وتقنياتها ومعارفها ومعتقداتها دراسة سوسيولوجية وبمعزل عن انعكاسها الاسطوري ، وإلا انحبس المرء في دائرة .

إذاً ، خطأ الشكلية مزدوج . فهي ، اذ تتمسك حصراً بالقواعد التي تنظم تنسيق القضايا ، تنسى أنه لاتوجد لغة يمكن استنتاج مفرداتها بدءاً من نحوها . ان دراسة منظومة لسانية ما تلتمس مساعدة النحوي والفقيه اللغوي ، وهذا يعني أن المورفولوجيا ، في ميدان التقليد الشفهي ، عقيمة مالم تخصبها الملاحظة الاتنوغرافية المباشرة أو غير المباشرة . وتصور امكان فصل المهمتين ومباشرة القواعد أولاً وارجاء المعجم (*) ، يعني الحكم على انفسنا بالا ننتج ابداً سوى قواعد باهتة

(١) أ . ب . ، فصل ٤١ ؛ وانظر أيضاً : حولية المعهد العالي للدراسات التطبيقية (العلوم الدينية) : ١٩٥٢ — ١٩٥٣ ، ص ١٩ — ٢١ ؛ ١٩٥٣ — ١٩٥٤ ، ص ٢٧ — ٢٩ .

* — معجم : Lexique

ومعجم تقوم فيه النوادر مقام التعاريف . وفي نهاية الأمر ، لايستطيع أي منهما تأدية رسالته .

هذا الخطأ الأول الذي وقعت فيه الشكلية يفسر بتجاهل التكاملية بين الدال والمدلول ، والتي نتعرف عليها منذ سوسور في كل منظومة لغوية . وعليه ، يتفاقم هذا الخطأ لديه بخطأ معكوس يكمن في معالجة التقليد الشفهي على أنه تعبير لغوي شبيه بالتعابير الأخرى كلها ، أي يناسب التحليل البنيوي بطريقة غير متساوية حسب المستوى المعتبر .

من المسلم به حالياً أن اللغة بنيوية على مستوى علم الاصوات ؛ ويقتنع المرء تدريجياً أنها كذلك على صعيد القواعد . ولكننا أقل يقيناً كذلك على مستوى ثبت المفردات (*) . ولم نكتشف بعد الزاوية التي يقدم منها ثبت المفردات مادة للتحليل البنيوي ، ربما باستثناء مايتعلق ببعض المجالات الممتازة .

إن نقل هذا الوضع إلى التقليد الشفهي يعلل تمييز بروب بين مستوى مورفولوجي حقيقي واحد — مستوى الوظائف — وبين مستوى عديم الشكل تتكدس فيه الشخصيات والصفات والمعللات والارتباطات ؛ هذا المستوى الاخير خاضع فقط للبحث التاريخي والنقد الادبي ، كما يعتقد ذلك بالنسبة إلى المعجم .

تنكر هذه المماثلة أن الاساطير والحكايات ، التي هي صيغ اللغة ، تستخدمها استخداماً « بنيوياً مفرطاً » : انها تؤلف « ماوراء لغة » تعمل فيها البنية على جميع المستويات . وإلى هذه الخاصة من جهة اخرى ، تدين الحكايات والاساطير بانها تدرك مباشرة بمثابة حكايات واساطير ، لابمثابة قصص تاريخية او روائية .

(*) : ثبت المفردات : Le vocabulaire

وهي ، بصفتها أقوالاً ، تستخدم دون ريب قواعد صرفية وكلمات من ثبت المفردات . ولكن ، ثمة بعد آخر ينضاف إلى البعد المعتاد ، لأن القواعد والأقوال تستخدم فيها لانشاء صور وأفعال هي ، في آن واحد ، دالات طبيعية بالقياس إلى المدلولات في الاقوال ، وعناصر دلالة بالنسبة إلى نظام دلالي اضافي يقع على صعيد آخر : لنقل ، توضيحاً لهذه القضية ، إن « الملك » في حكاية ، ليس ملكاً فقط ، وأن « الراعية » ليست راعية ، ولكن هاتين الكلمتين والمدلولتين اللذين تخفيانهما تصبح وسائل محسوسة لبناء منظومة معقولة مؤلفة من تقابلات : **ذكر / انثى** (من وجهة نظر **الطبيعة**) . و : **أعلى / أسفل** (من وجهة نظر **الثقافة**) ، ومن جميع التبادلات الممكنة بين الحدود الستة .

يمكن أن يكون لـ « اللغة وما وراء اللغة » ، اللذين يصنع اتحادهما الحكايات والاساطير ، بعض المستويات المشتركة ؛ غير أن هذه المستويات يعتريها التفاوت في الحكايات والاساطير . ذلك أن كلمات الاسطورة ، إلى جانب بقائها الفاظاً في الاقوال ، تعمل فيها بمثابة رزم من عناصر فرقية . وهذه الوحدات الاسطورية تقع ، من وجهة نظر التصنيف ، لاعلى صعيد، ثبت المفردات، بل على صعيد الوحدات الصوتية ، مع هذا الفارق وهو أنها لاتؤثر في سلسلة اتصالية واحدة (مصادر التجربة المحسوسة في الحالة الاولى ، والجهاز الصوتي في الحالة الثانية) ؛ ومع هذا التشابه ايضاً ، وهو أن السلسلة الاتصالية يتم تفكيكها وتركيبها حسب قواعد التقابل والارتباط الثنائية او الثلاثية .

ليس مشكل معجم المفردات اذن واحداً حسبما ننظر إلى اللغة أو إلى ماوراء اللغة . فأن يعهد ، في الاساطير والحكايات الامريكية ،

بوظيفة « المحتال » إلى الذئب الامريكي تارة وإلى الغيزون طوراً ، وإلى الغراب حيناً . ذلك امر يطرح مشكلاً اتنوغرافياً وتاريخياً شبيهاً ببحث في فقه اللغة يتناول الصورة الحالية لكلمة ما . ومع ذلك ، انه لمشكل يختلف عن مشكل معرفة سبب تسمية نوع حيواني بالفرنسية « visxon » وبالانجليزية « mink » . أما في الحالة الثانية ، فيمكن اعتبار النتيجة كيفية ولايتعلق الأمر إلا باعادة انشاء التطور الذي قاد إلى هذه الصورة اللفظية او تلك . وأما في الحالة الأولى ، فالاكراهات أقوى بكثير لأن الوحدات المؤلفة قليلة وامكانات تركيبها محددة . اذاً ، فالخيار واقع بين بعض الممكنات الموجودة قبلاً .

ومع ذلك ، اذا نظرنا للامور عن كثب ، نجد أن هذا الاختلاف الكمي في الظاهر لايتعلق حقاً بعدد الوحدات المؤلفة — التي ليست من حجم واحد حسبما نبحث الوحدات الصوتية والوحدات الاسطورية — بل بطبيعة هذه الوحدات المؤلفة المختلفة نوعياً في الحالتين .

الوحدات الصوتية ، بحسب التعريف الاتباعي ، مجردة من الدلالة ، ولكن حضورها او غيابها يفيد في التفريق بين الالفاظ — الكلمات — التي تملك معنى . واذا مابدت هذه الكلمات كيفية بما يتعلق بصورتها الصوتية ، فليس ذلك فقط أنها نتيجة عشوائية جداً (ربما أقل مما يظن) للتركيبات الممكنة بين الوحدات الصوتية التي تجيزها كل لغة بعدد كبير جداً . ان جواز الصور اللفظية ينشأ على وجه الخصوص من أن وحداتها المؤلفة — الوحدات الصوتية — غير محددة من ناحية الدلالة : فلا شيء يهيء بعض التراكيب الصوتية مسبقاً لايصال هذا المعنى

او ذاك . وكما حاولنا البرهان في مكان آخر ، يجري تبنين مفردات اللغة في مرحلة أخرى : **بعدية** وليس **قبلية** (١) .

والامر خلاف ذلك بما يخص الوحدات الاسطورية ، نظراً لأن هذه الوحدات تنتج عن حركة من التقابلات الثنائية أو الثلاثية (مما يجعلها شبيهة بالوحدات الصوتية) ، وإنما بين عناصر مشحونة قبلاً بالدلالة على صعيد اللغة- « التصورات المجردة » التي يتكلم بروب عنها.- ويُعبرّ عنها بكلمات من المعجم . ونقول ، مقتبسين لفظة جديدة من تقنية العمارة ، ان الوحدات الاسطورية ، خلافاً للكلمات ، « مسلّحة مسبّقاً » . وهي بالطبع كلمات أيضاً ولكنها ذات معنى مزدوج : **كلمات الكلمات** ، التي تعمل معاً على صعيدين ، صعيد اللغة حيث تستمر على الدلالة ، كل منها لنفسها ، وصعيد ماوراء اللغة ، حيث تتدخل على انها عناصر ذات دلالة عليا لايمكن أن تنشأ إلا من اتحاد هذه العناصر .

إذا سلّمنا بذلك ، فاننا ندرك أن الحكايات والاساطير لاتنطوي على مايمكن ان يبقى غريباً على البنية ومغلقاً عليها . حتى ثبت المفردات ، أي المحتوى ، يظهر فيها مجرداً من هذه الخاصة ، خاصة « الطبيعة الطابعة » التي نبيح لانفسنا ، خطأ على الارجح ، أن نرى فيها شيئاً يتكون بصورة غير متوقعة وجائزة . ان ثبت المفردات يُدرك من خلال الحكايات والأساطير على أنه « طبيعة مطبوعة » : فهو معطى له قوانينه التي تفرض تقطيعاً معيناً على الواقع وعلى الرؤية الاسطورية ذاتها . وبما يخص هذه الرؤية الاسطورية ، ليست الحرية سوى البحث عن

---

(١) أ . ب . ، الفصل الخامس .

التنسيقات المتماسكة الممكنة بين قطع موزاييك ، عددها واتجاهها والخطوط التي تعين شكلها الخارجي محددة مسبقاً .

لقد أشرنا إلى خطأ الشكلية ، المتمثل في الاعتقاد بامكان التصدي مباشرة إلى قواعد اللغة وتأجيل المعجم . غير أن ماهو صحيح بالنسبة لمنظومة لغوية ما ، هو أصح بالنسبة إلى الاساطير والحكايات ، لأن قواعد اللغة والمعجم ، في هذه الحالة ، لايتحدان فقط اتحاداً وثيقاً مع انهما يعملان في الوقت نفسه على مستويين مختلفين : بل يلاصق ايضاً احدهماالآخر على كامل مساحتيهما ويغطيان بعضهما بعضاً تماماً . وخلافاً للغة ، حيث لايزال مشكل ثبت المفردات مطروحاً ، لايتضمن ماوراء اللغة مستوى لاتنتج عناصره عن عمليات محددة تماماً ومنفذة بمقتضى بعض القواعد . وبهذا المعنى ، كل شيء فيه نحو ولكن كل شيء ثبت مفردات بمعنى آخر ، نظراً لأن العناصر الفرقية كلمات ؛ والوحدات الاسطورية كلمات ايضاً ؛ والوظائف — هذه الوحدات الاسطورية ذات القدرة الثانية — يُدلّ عليها بكلمات (وهذا ماادركه بروب جيداً) ؛ ومن المعقول أن توجد بعض الالسنة ، كتلك التي يعبر فيها عن كامل الاسطورة بكلمة واحدة .

حاشية :

كان بروب ، في طبعة كتابه الايطالية (مورفولوجيا الاسطورة . مع كلمة كلود ليفي — ستروس ورد المؤلف . تحقيق جان لويجي برافو . الناشر جوليو إينودي ، تورينو ، ١٩٦٦) ، قد ردّ على النص الوارد أعلاه بكلمة عنيفة جريحة . واقتصرت ، وقد دعاني الناشر الايطالي للرد ولكنني حرصت على عدم إطالة مابدا لي سوء فهم، على تعليق قصير ، اذكر فيما يلي محتواه التقريبي ، إذ أنني لم احتفظ بالنص الأصلي ، وذلك بحسب الترجمة الواردة في الصفحة ١٦٤ :

لم يفت جميع أولئك الذين قرأوا الدراسة التي كرستها في عام١٩٦٠ لكتاب بروب التنبوئي وأدرجها الناشر الإيطالي في هذا الكتاب ، أن يعتبروها كما توخت أن تكون : أي تحية موجهة إلى اكتشاف كبير يتقدم ربع قرن على المحاولات التي قمنا بها ، آخرون وأنا ، في الإتجاه نفسه .

ولهذا ألاحظ بدهشة وأسف أن العالم الروسي ، الذي أحسب أنني أسهمت في شهرته العادلة إسهاماً متواضعاً ، قد رأى في كتابتي شيئاً مختلفاً : أي هجوماً غادراً ، لا مناقشة مليئة باعتبارات تتناول بعض جوانب كتابه النظرية والمنهجية .

وأنا لا أبغي الدخول معه في حرب كلامية بهذا الشأن . فمن الواضح أنه ، إذ يعاملني معاملة مجرد فيلسوف ، يبرهن على جهله جهلاً تاماً بأعمالي الأتنولوجية ، في حين أن تبادلاً مفيداً في الآراء كان ينبغي أن يستند على إسهامات كل منا في دِراسة التقاليد الشفهية وفي تفسيرها .

ولكن ، أياً كانت النتائج التي قد يستخلصها القراء المطلعون من هذه المواجهة ، سيظل لكتاب بروب ، في نظرهم وفي نظري على السواء ، الفضل الذي لن يعتريه الفناء ، لكونه أول كتاب في مجاله .

* * *

الفصل التاسع

مأثرة أسديوال (١)

- ١ -

هذه الدراسة ، التي تتناول أسطورة أهلية من ساحل الهادي الكندي تستجيب لهدف مزدوج : من جهة عزل **مختلف المستويات** التي تتطور فيها الأسطورة ومقارنتها : الجغرافي والإقتصادي والسوسيولوجي والكوزمولوجي — من حيث أن كلا من هذه المستويات والرمزية الخاصة به يظهران على أنهما تحول بنية منطقية كامنة ومشتركة بين المستويات كلها . ومن جهة ثانية، مقارنة **النسخ المختلفة** ، والبحث عن تفسير الفروق التي تظهر بينها أو بين بعضها : فباعتبار صدور جميع هذه النسخ عن شعب واحد (ولكنها جمعت من أماكن مختلفة من إقليمه) ، لايمكن تفسير هذه الإختلافات بمقتضى معتقدات أو لغات أو مؤسسات مختلفة .

وقد اطلعنا على أربع نسخ من مأثرة أسديوال الخاصة بهنود تسيمشيان ، جمعها فرانز بواز قبل ستين عاماً ونشرت في المؤلفات التالية :

---

(١) المدرسة التطبيقية للدراسات العليا . قسم العلوم الدينية . حولية ١٩٥٨ – ١٩٥٩ ، باريس ، ١٩٥٨ ، ص ٣ – ٤٣ . ونشر ثانية في الأزمنة الحديثة ، ع ١٧٩ ، اذار ١٩٦٢!

– فرانز بواز ، أسطورة هنود ساحل الهادي الشمالي الأمريكي . برلين ، ١٨٩٥ (ورمزها : بواز ١٨٩٥) .

– نصوص تسيمشيانية ، معهد سميتسون ، نشرة ٢٧ ، مكتب الأتنولوجيا الأمريكية ، واشنطن ، ١٩٠٢ (ورمزها : بواز ١٩٠٢) .

– نصوص تسيمشيانية (سلسلة جديدة) ، مطبوعات جمعية الأتنولوجيا الأمريكية ، مجلد ٣ ، لايدن ، ١٩١٢ (ورمزها : بواز ١٩١٢)

– الميتولوجيا التسيمشيانية ، معهد سميتسون ، التقرير السنوي الـ ٣١١ . مكتب الأتنولوجيا الأمريكية (١٩٠٩ – ١٩١٠) ، واشنطن ، ١٩١٦ (ورمزها : بواز ١٩١٦) .

سنذكر أولاً ببعض الواقعات التي لابد منها لإدراك معنى الأسطورة .

يؤلف هنود تسيمشيان ، مع تلينجيت وهيدا ، قسما من مجموعة الثقافات الشمالية المنتشرة على ساحل الهادي الشمالي الغربي . ويقع موطنهم في كولومبيا البريطانية في جنوب آلاسكا مباشرة ، ويضم حوض نهر ناس وحوض نهر سكينا والمنطقة الساحلية الممتدة من مصبيهما إلى الإقليم الذي يجتازه النهران وروافدهما ، بعيداً في الداخل . ويجري النهران ، ناس في الشمال وسكينا في الجنوب ، باتجاه شمالي شرقي – جنوبي غربي ، وهما متوازيان تقريباً ، مع أن اتجاه ناس الشمالي – الجنوبي أكثر بروزاً ، وليس هذا التفصيل بدون أهمية كما سنرى .

كان هذا الإقليم موزعاً بين ثلاث جماعات محلية متميزة باختلافات لهجية : جيتسكان ، على مجرى سكينا الأعلى ؛ والتسيمشيان الأصليين ، على مجراه الأسفل وفي المنطقة الساحلية ؛ والنيسكا ، في أودية ناس وروافده . وقد جمعت ثلاث نسخ من المأثرة على الساحل ، بلهجة

تسيمشيان (بواز ١٨٩٥ . ص ٢٨٥ — ٢٨٨ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ — ١٤٦ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٥ وتحليل مقارن ، ص ٧٩٢ — ٨٢٤) ؛ والرابعة ، على مصب ناس بلهجة نيسكا (بواز ١٩٠٢ . ص ٢٢٥ — ٢٢٨) ؛ وهي أيضاً تلك التي تعرض مع النسخ الأخرى أكثر الإختلافات وضوحاً .

لم يكن يزاول التسيمشيان الزراعة شأنهم في ذلك شأن شعوب ساحل الهادي الشمالي — الغربي . في الصيف ، كانت النساء يجنين الثمار والعنبيات والنباتات والجذور البرية ، فيما يصطاد الرجال الدب والماعز في الجبل ، والفقمة على أرصفة الصخور الساحلية . وكانوا كذلك يصطادون السمك في عرض البحار ، ولاسيما المورة والراقود ، والرنك بالقرب من الشاطيء . ولكن صيدهم الأهم كان الصيد النهري الذي كان ايقاعه المعقد يسم حياة القبيلة . وفيما كان النيسكا يعيشون عيشة حضرية نسبياً ، كان التسيمشيان يتنقلون بحسب الفصول بين قرى الشتاء ، الواقعة في المنطقة الساحلية ، وأماكن صيدهم على نهري ناس وسكينا بالتناوب .

وفي نهاية الشتاء ، عند اقتراب مؤن السمك المدخن واللحم المقدد والشحم والثمار المحفوظة من النفاد أو نفادها نهائياً ، كان الأهالي يعانون مجاعات قاسية ينعكس صداها في الأسطورة . وكانوا عندئذ ينتظرون بقلق قدوم السمكة — المضيئة التي تتجه خلال ستة أسابيع تقريباً ، نحو عالية ناس . المتجمد في بداية الأمر ، للتوالد فيه (١) ؛ وكان هذا الحدث يبدأ حوالي الأول من آذار ، وكان جميع أهالي سكينا يتنقلون في القوارب على طول الشاطيء إلى نهر ناس ، لإتخاذ

(١) غودار ، هنود الساحل الشمالي الغربي ، ص ٦٨ .

مواقعهم في أمكنة الصيد ، التي يشكل كل منها ملكية عائلية . وكانت الفترة الممتدة من ١٥ شباط إلى ١٥ آذار ، تسمى بحق « وجبة السمكة المضيئة » . والفترة التالية ، من ١٥ آذار إلى ١٥ نيسان . « طبخ السكمة – المضيئة » (لإستخراج الزيت منها) . وهي عملية محرمة على الرجال تحريماً قاطعاً ، فيما تحرص النسوة على استعمال نهودهن العارية بمثابة معاصر ؛ وكانت البقايا تطرح للديدان والتعفن ، قريباً من المساكن ، حتى انجاز الأعمال (١) ، على الرغم من الرائحة النتنة المنبعثة منها .

وكان الناس بعد ذلك يعودون في الطريق نفسه نحو سكينا ، لأجل هذا الحدث الأساسي الثاني : وصول سمك السلمون الذي يتم صيده في حزيران وتموز (« شهري السلمون ») . وعند انجاز عملية تدخين السمك وتخزينه للعام ، تعود الأسر إلى الجبل . حيث ينصرف الرجال إلى الصيد ، وتموّن النساء بالثمار والعنبيات . وعندما يقبل شهر الطقوس ، مع زمن الجمود ، والذي تدور فيه لعبة الدوامة على الجليد ، يستقرون في القرى الدائمة المعدة لقضاء فصل الشتاء . وكان الرجال ، خلال هذه الفترة ، يذهبون أحياناً إلى الصيد لبضعة أيام أو عدة أسابيع . وأخيراً يحل ، نحو ١٥ تشرين الثاني : « الشهر الحرام» ، الذي يفتتح احتفالات الشتاء الكبيرة ، والتي يتحسب لها الرجال فيلتزمون بنواهي شتّى .

ونذكّر أيضاً بأن التسيمشيان كانوا موزعين في أربع عشائر أمومية النسب ، غير محددة المكان ؛ ولكنها تتبع نظام زواج خارجي دقيق ، ومقسمة إلى أنساب وسلالات وعائلات : العِقبان ، والغربان والذئاب والأُركات (دلافين كبيرة) ؛ وبأن القرى كانت مقر مثل

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ – ٣٩٩ و ٤٤ – ٤٥ .

هذا العدد من الرئاسات (التي يسميها رواة الأهالي عادة « قبائل ») ؛ وبأن تنظيم التسيمشيان الإجتماعي ، أخيراً ، يقوم على نظام تراتبي صارم تقريباً ، أرثي بخط ثنائي الجانب ، في داخله كان كل فرد ، والمفروض أن يتزوج حسب رتبته الإجتماعية ، ينتمي إلى إحدى الفئات الثلاث : « الأشخاص الأصليين » أو الأسر السائدة ، و « القبالة الصغيرة » ، و « الشعب » الذي كان يضم (عند عدم وجود افتداء من قبل كرماء **بوتلاتش**) جميع العاجزين عن التفاخر بنبالة مماثلة في الخطين (١) .

ـ ٢ ـ

والآن نسوق ملخصاً لمأثرة أسديوال بحسب نسخة بواز **١٩١٢** التي اعتمدناها بمثابة أصل . وكانت هذه النسخة قد جمعت على الساحل ، في بورت ـ سيمبسون ، بلهجة تسيمشيان . وقد نشر بواز نصها الأهلي ، مصحوباً بترجمة إلى الإنجليزية .

المجاعة منتشرة في وادي سكينا والنهر متجمد ، لقد حلّ فصل الشتاء. تتذكر أمّ وابنتها ، اللتان مات زوجاهما من الجوع ، كل منهما بصورة منفصلة ، حياتهما السعيدة معاً ووفرة الطعام خلالها . وتقرر المرأتان في آن واحد ، وقد أصبحتا حرتين بفعل الترمل ، أن تجتمعا ، فتبدآن سيرهما في لحظة واحدة . وتتجه الأم شرقاً من مكان إقامتها عند سافلة النهر ، وتتجه ابنتها غرباً من مكان إقامتها عند عالية النهر ، وتتبعان كلتاهما مجرى سكينا المتجمد . فتلتقيان في منتصف الطريق .

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٧٨ ــ ٥١٤ ؛ ڤيولا غارفيلد ، المجتمع والعشيرة التسيمشيانيين ، ص ١٧٣ــ١٧٤ و ١٧٧ــ١٧٨ ؛ وغارفيلد ووينغرت وباربو ، التسيمشيان : فنونهم وموسيقاهم ، ص ١٣٤ ؛ وغارفيلد ووينغرت ، هنود التسيمشيان وفنونهم .

وتبكي المرأتان من الجوع والحزن وتحطان رحلهما على حافة النهر تحت شجرة ، وتعثران على خطوات منها على ثمرة عنبية فاسدة ، هي كل زادهما ، تتقاسمانها بمرارة .

ويزور مجهول الأرملة الشابة ليلاً . ونعلم حالاً أنه يسمى هاتسيناس (١) ، وتعني الكلمة ، بلغة التسيمشيان ، طير يمن . وبفضله تجد المرأتان طعامهما بانتظام ، وتلد المرأة الشابة ، التي تزوجها حاميهما الغامض ، طفلاً أسمياه اسديوال (آزيوا ، بواز ١٨٩٥ ؛ آزي — ويل ، بواز ١٩٠٢) (٢) ، ويسرّع أبوه نموّه بصورة خارقة ، ويسلمه عدّة أشياء سحرية : قوساً وسهاماً لاتخطيء في الصيد ، كنانة ورمحاً وسلة ونعالاً ثلجية ومعطفاً وقبعة ، تساعد البطل على قهر جميع العقبات ، والإختفاء

---

(١) هاتسيناس (بواز ١٩١٢) ، هادسيناس (بواز ١٨٩٥) . « يشبه هذا الطائر الشحرور الأميركي (« أبو الحناء » الأنجليزي : سماني مهاجرة) ولكنه ليس هو » (بواز ١٩١٢ ، ص ٧٢ — ٧٣) . وبحسب بواز ١٨٩٥ ، يغني « هوو ، هوو » واسمه الذي يعني « حظ » يدل على طائر المفروض أنه رسول سماوي (ص ٢٨٦) . وقد يمكن التفكير بالشحرور المطوق ، الطائر الشتوي فعلا ، ذي الصوت الغريب والخفي (ليفي — ستروس ١٩٧١ ، ص ٤٣٨ — ٤٣٩ ، ٤٤٧) .

ولقد بسطت في هذا العمل ، الخالي من الإدعاءات اللغوية ، نسخ الألفاظ الأهلية ، بالإقتصار على التمييزات التي لا بد منها لتجنب الإلتباسات بين الألفاظ المذكورة .

(٢) ينطوي اسم أسديوال بالتأكيد على عدة مفاهيم . وشكله بحسب نسخة ناس يعني « قاهر الجبال » (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٦) ، ولكن انظر أيضاً Asdiwal « هو في خطر » (بواز ١٩١٢ ، مصطلحات ، ص ٢٥٧) . و Asewaelgyet « اسم مختلف ومظهر خاص للطير — الرعد » (باربو ، totem poles ، مجلد ١ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ومجلد ٢ ، ص ٤٦٧) .

وصنع طعام لاينفذ . وعندئذ يتوارى هاتسيناس وتموت أسنّ المرأتين .

ويتابع أسديوال وأمه سيرهما غرباً ، ويقيمان في قرية مولد الأم ، جيتسالازيرت ، الواقعة في مضائق سكينا (١) . وفي ذات يوم تنزل دبة بيضاء إلى الوادي .

ويتعقبها اسديوال ويلحق بها تقريباً بفضل أشيائه السحرية ، فتشرع بارتقاء سلم عمودي. فيتبعها اسديوال حتى السماء التي تبدو له بمثابة مرج واسع تكسوه الخضرة والأزهار . عندئذ ، تقوده الدبة إلى منزل أبيها ، الشمس * ، وتكشف عن نفسها ، فاذا هي امرأة شابة لطيفة ، نجمة المساء . ويتزوجها اسديوال ، وإنما بعد أن اخضعه الأله الشمس لسلسلة من الإمتحانات ، ناء تحتها طالبو الزواج السابقون (صيد الماعز البري في جبل الزلازل ؛ إحضار ماء من نبع موجود في مغارة تنغلق جوانبها ثانية ؛ جمع حطب شجرة تسحق من يقطعها ؛ إقامة في أتون مشتعل) ، فيما يتغلب اسديوال عليها بفضل اشيائه السحرية ومساعدة أبيه في الوقت المناسب . وإذ يُفتن الأله الشمس بمواهب صهره فانه يتقبل به أخيراً .

غير أن أسديوال يتحسر على أمه . فيرضى الإله الشمس بنزوله ثانية إلى الأرض مع زوجته ويزودهما بأربع سلال ملأى بطعام لاينضب ، تكسبهما شكر القرويين الجميل ، الذين كانوا يقاسون مجاعة الشتاء .

---

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٨٣ .

(*) انظر ص ٢٨٢ (حاشية للمترجم بشأن جنس الكواكب) (م .) .

ويخون أسديوال زوجته ، على الرغم من تنبيهاتها المتكررة ، مع إحدى مواطناته . فترحل نجمة المساء المهانة ويتبعها زوجها المحزون . ولكنها تصعقه عند وصوله إلى منتصف المسافة بين الأرض والسماء وتتوارى . فيموت ، ولكن سرعان ما يؤسف عليه ، ويبعثه حموه السماوي حياً .

ويسير كل شيء سيراً حسناً إلى حين ، ثم يحس أسديوال ثانية بحنينه إلى الأرض . وتقبل امرأته بمرافقته إلى هناك وتودعه وداعاً نهائياً . وعند وصوله إلى القرية ، يعلم بموت أمه ؛ فلا يجد بعد ذلك ما يشده إلى القرية ، ويستأنف سيره نحو سافلة النهر .

يصل أسديوال إلى المدينة التسيمشيانية جيناكزا نجيوجيه ، ويفتن بنت الرئيس المحلي ويتزوجها . زواج سعيد في بداية الأمر ، وينصرف أسديوال إلى صيد الماعز البري مع أبناء حميه الأربعة ، ويصيبون منه كثيراً بفضل أدواته السحرية . وعند اقتراب الربيع ، ترحل الأسرة كلها ، وتقيم أولاً في ميتلاكاتلا ، ثم تتجه في سفينة نحو نهر ناس ، صاعدة بمحاذاة الشاطيء . غير أن ريحا معاكسة تشل حركتهم ويقيمون مدة في كسيماكسن . وهنا تسوء الأمور بسبب جدل بين أسديوال وأبناء حميه حول فضائل صيادي البر وصيادي البحر . ويدخلون في مباراة ، فيعود أسديوال من الجبل بأربعة دببة قتلها ، فيما يرجع أبناء حميه من رحلتهم البحرية بخفي حنين . وإذ تلحق بهم المهانة ويستبد بهم الغيظ ، فانهم يترحلون مع أختهم ويتخلون عن أسديوال .

ويؤويه غرباء قادمون من جيتكساتلا ، قاصدين كذلك ناس ، لإستقبال فصل السمكة — المضيئة .

وكما في الحالة السابقة ، يشكلون مجموعة من أربعة أخوة وأخت ، يسارع أسديوال إلى الزواج بها . ويصلون سريعاً إلى نهر ناس ويبيعون هناك كثيراً من اللحم الغريض والسلمون إلى التسيمشيانيين الذين أقاموا قبلهم على النهر وعضهم الجوع بنابه . ولما كان الصيد وافراً ، فقد عاد الناس جميعاً : التسيمشيانيون إلى عاصمتهم ميتلاكاتلا ، والجيتكساتليون إلى مدينتهم لاكسان ، التي يرزق أسديوال بصبي فيها . ويصيب الشهرة والغنى . غير أنه يتباهى ، في ذات يوم من أيام الشتاء ، بتفوقه على أبناء حميه في صيد الفقمة ، في عرض البحار ، فيذهبون معاً . ويقوم أسديوال ، بفضل أشيائه السحرية بصيد رائع ، على رصيف صخري ، فيأكل الغيظ أبناء حميه ويتركونه على ذلك الرصيف بدون طعام ولانار . وتهب العاصفة وتكسح الأمواج الصخرة . ولكنه إذ يتحول بمساعدة أبيه ، الذي يظهر منقذاً ، إلى طير ، ينجح في تثبيت نفسه فوق الأمواج على أدواته السحرية التي يستعملها بمثابة مجثم .

وتهدأ العاصفة بعد نهارين وليلتين ، وينام أسديوال متعباً . ويوقظه فأر يقوده إلى المقر الجوفي للفقمات (أسود بحرية) التي جرحها . ولكنها تتصور نفسها (لاتستطيع رؤية سهام الإنسان) ضحية عدوى . ويستخرج أسديوال السهام ويشفي مضيفاته التي يطلب منها بالمقابل ضمان عودته . غير أن زوارق الفقمات ، المكوّنة من معداتها ، غير صالحة للاستعمال ، لسوء

الحظ ، فقد اخترقتها سهام الصياد . ولهذا يعيره ملك الفقمات معدته بمثابة زورق ، مشترطاً عليه إعادتها بلا إبطاء . وعندما يبلغ الشاطيء يعثر على زوجته المحزونة وابنه . وبفضل مساعدة هذه الزوجة الطيبة ، ولكنها أخت رديئة ، (تقوم بالطقوس اللازمة لنجاح العملية) يصنع اسديوال أركات من الخشب المحفور وينضح الحياة فيها فتحطم الزوارق بضربات جوانحها وتسبب غرق أبناء حميه الأشرار وموتهم .

ولكن أسديوال يحس ثانية بحنين لايقاوم إلى مشاهد طفولته . فيغادر امرأته ويعود إلى وادي سكينا . ويستقر في مدينة جينا داوس ، حيث ينضم إليه ابنه الذي يعطيه والده قوسه وسهامه السحرية ويأخذ منه كلباً

ويقبل الشتاء ويذهب أسديوال للصيد في الجبل ، ولكنه ينسى نعليه الثلجيين . فيضيع ، ويعجز بدونهما عن الصعود والنزول ويتحول إلى حجر وكذلك رمحه وكلبه ، ويمكن دائماً رؤيته وإياهما بهذه الشكل على قمة جبل بحيرة جينا داوس الكبير (١) .

ـ ٣ ـ

لنقف مؤقتاً عند هذه النسخة وحدها . لمحاولة استخلاص مفاصلها الأساسية . تتعلق الرواية بواقعات مختلفة الأنماط : أولاً ، جغرافيا بلاد التسيمشيان الطبيعية والسياسية ، من حيث أن الأماكن والمدن المذكورة موجودة فعلاً ؛ ثانياً ، حياة الأهالي الإقتصادية التي تفرض

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ - ١٤٦ .

الهجرات الفصلية الكبيرة ، كما رأينا ، بين وادي سكينا ووادي ناس ، التي جرت مغامرات اسديوال بمناسبتها ؛ وثالثاً التنظيم الإجتماعي والعائلي . إذ نشهد ضروباً من الزواج والطلاق والترمّل وحوادث ملحقة ؛ وأخيراً الكوزمولوجيا ؛ لأن زيارتي أسديوال إلى السماء وإلى جوف الأرض : تدخلان ، خلافاً لزياراته الأخرى ، في مجال الأسطورة وليس التجربة .

أولاً الإطار الجغرافي (١) .

تبدأ الحكاية في وادي سكينا ، حيث تلتقي البطلتان ، الأولى منطلقة من قريتها في عالية النهر . والثانية من قريتها في سافلة النهر ، في منتصف الطريق . وواضح في نسخة بواز . التي جمعها عند مصب نهر ناس (بواز ١٩٠٢)(، أن مكان الإلتقاء (هذه المرة على نهر ناس) يسمى : Hwil-lê-ne-hawada . (مصدر مذكور . ص ٢٢٥) .

بعد موت الأم تستقر البنت الشابة وابنها في قرية هذه الأخيرة (قرية أبيها حيث أقامت أمها منذ زواجها إلى ترملها) : قرية سافلة النهر . وهنا يتحدد فصل زيارة السماء . كانت هذه القرية المسماة جيتسالازيرت ، « قوم مضائق » (سكينا) واقعة على مسافة غير بعيدة من المدينة الحديثة أو سلك (٢) . ومع أنها تتكلم اللهجة التسيمشيانية ،

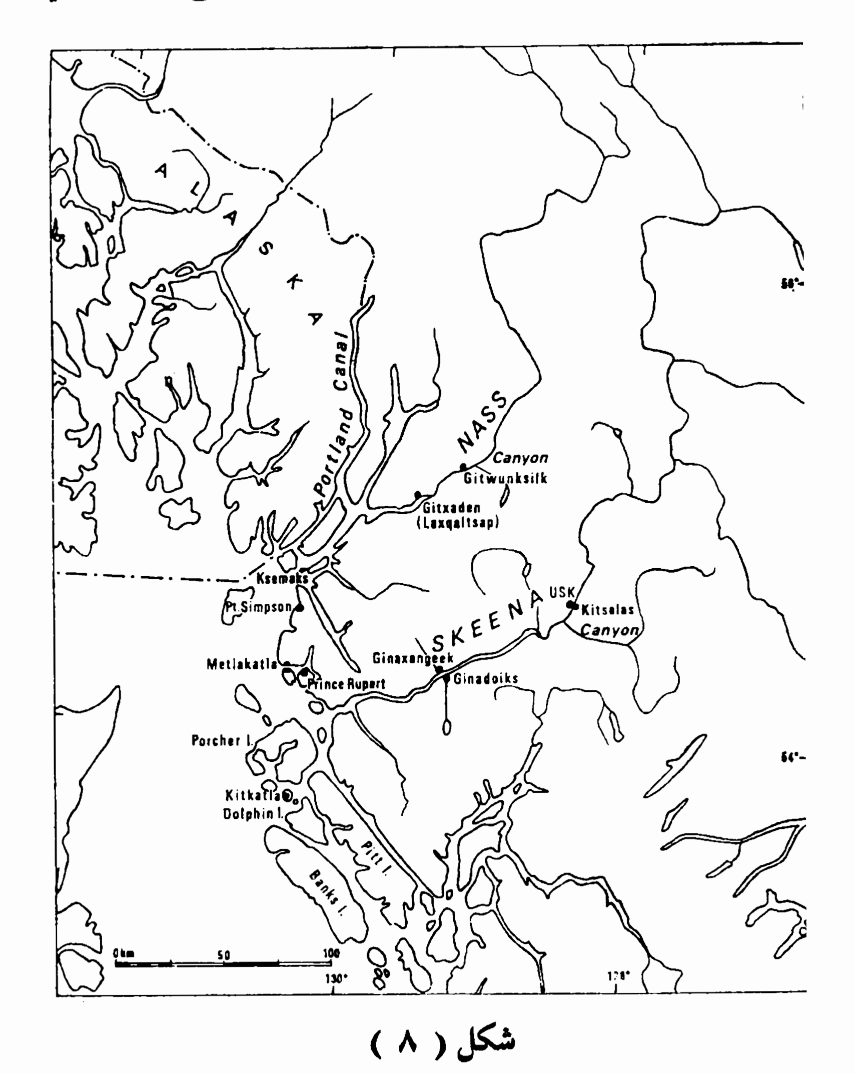
---

(١) الخريطة التالية ، وهي أدق وأكمل من تلك المنشورة في طبعات هذا العمل الأولى ، تفضل بتقديمها لي مشكوراً السيد ويلسن دوف ، الأستاذ في جامعة كولومبيا البريطانية في فانكو فيرة الذي أعبر له عن كل العرفان بالجميل .وتعيين أسماء الأماكن فيها سهل على الرغم من تعديلها قليلا عما هي عليه في نسخة بواز .

(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ ، ٢٧٦ ؛ انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ – ٢١٥ : Kitselàssir ، « على نهر سكينا » .

نت خارج « المدن التسع » التي تشكل إقليم تسيمشيان الأصلي (١) .

عند موت الأم ، يواصل أسديوال سيره نحو سافلة النهر ، أعني الغرب . ويستقر في مدينة جيناكزا نجيوجيه ويتزوج فيها . وهي



شكل (٨)

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٢٢٥ .

مدينة واقعة في بلد تسيمشياني بحت . على أسفل سكينا . في الواقع ، Ginaxangiaget كلمة مؤلفة من بادئة ، git « gens » ومن gi.k « صنوبر كندا » ، ومن هنا Ginax-angi-K ، « قوم الصنوبر » (١) ؛ وكانت جيناكزا نجيجيه إحدى قرى تسيمشيان الرئيسة (٢) .

عندما يذهب أسديوال مع أسرة زوجته نحو ناس لصيد السمكة-المضيئة فيه يسلكون أولاً مصب سكينا ويركبون الباخرة ؛ ويتوقفون في ميتلاكاتلا ، عاصمة التسيمشيان . المقصود ميتلاكاتلا القديمة (نسبياً جداً) — ثمة مدينة حديثة تحمل الإسم ذاته ، بناها أهالي اعتنقوا المسيحية ، توجد في آنيت إيرلاند ، في آلاسكا (٣) .

تقع ميتلاكاتلا القديمة على الشاطيء ، شمال برانس — روبرت ، في منتصف المسافة بين مصب سكينا ومصب ناس . وتقع كزيماكسين ، التي نشب فيها النزاع الأول بين أسديوال وأبناء حميه ، على جزيرة ساحلية ، قليلاً إلى الشمال .أما قبيلة جيتكسالتا ، التي تتكلم اللغة التسيمشيانية ، ولكنها مستقلة عن القبائل المتمركزة حول ميتلاكاتلا ، فهي مؤلفة من جزيريين كانوا يقيمون في جزر ماكولي وبورشر

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٢ — ٤٨٣ . ويعين سوانتون : كينا جينجيج بالقرب من ميتلاكاتلا (!) : سوانتون ، القبائل الهندية في أمريكا الشمالية ، ص ٦٠٦ ؛ انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤ — ٢١٥ : Kin-nach-hangik ، « على شبه جزيرة بالقرب من فورت سيمبسون » .

(٣) و . بينون ، تسيمشيان ميتلاكاتلا ؛ غارفيلد ، وينجرت ، بارو ، مرجع مذكور ، ص ٣٣ — ٣٤ .

ودولفين ، تجاه مصب نهر سكينا وفي جنوب هذا المصب . واسمهم مؤلف من git ، « قوم » و gxatla ، « ممر مائي » (١) . وبعد أن سافر أسديوال من الشرق إلى الغرب ، يرافقهم نحو ناس ، أي في طريق يتجه من الجنوب إلى الشمال ، ثم باتجاه معاكس إلى مدينتهم (إلى الغرب على الأرجح لأن الأمر يتعلق برحلة بحرية) التي تقع في بحرها الزيارة التي قام بها للفقمات .

ومن هناك ، يعود أسديوال نحو سكينا ، أي من الغرب إلى الشرق هذه المرة . وتكتمل الحكاية في جينا داوس ، أي جينا دواكس دون شك ، المؤلفة من git ، « قوم » ، na ، « من » ، doiko ، « المجرى السريع » ، أسم سيل يصب في سكينا (٢) .

لنتأمل الآن الجانب الإقتصادي . إن فعاليات من هذا النموذج ، تسهم الأسطورة بها . ليست أقل واقعية من الأمكنة الجغرافية والأقوام المذكورة في الفقرات السابقة . يبدأ كل شيء بمجاعة شتوية كما كان الأهالي يعرفونها في الفترة الممتدة من منتصف كانون الأول إلى منتصف كانون الثاني ، قبل وصول السلمون الربيعي المفترض ، الذي يتقدم قليلاً على وصول السمكة — المضيئة ، الفترة المسماة : الفاصل (٣) . وبعد عودة أسديوال من السماء يشارك بالهجرات الربيعية نحو نهر ناس ،

---

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٥ ؛ بواز ١٩١٦ ، ص ٤٨٣ . سوانتون يعين : « كيتكاتلا ، على جزيرة بورشر » (مرجع مذكور ، ص ٦٠٧) .

(٢) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ١٧٦ . بواز ١٩١٢ : جينا دايكس : « إحدى المدن التسيمشيانية التسع » (ص ٢٢٣) ، انظر كراوزيه ١٩٥٦ ، ص ٢١٤–٢١٥ : كينا تويكس « على شبه الجزيرة ، بالقرب من فورت سيمبسون » .

(٣) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٩٨ – ٣٩٩ .

لصيد السمك المضيء ؛ وبعد ذلك تعود الأسر إلى نهر سكينا في فصل سمك السلمون .

هذه التغيرات الفصلية – مرددين أحد تعابير مارسيل موس – تسير جنباً إلى جنب مع فروق أخرى ، واقعية مثلها ، وتشدد عليها الأسطورة ، ولاسيما الفرق بين صياد البر (المجسد بأسديوال ، المولود في عالية النهر ، أي داخل الأراضي) ، وصياد البحر ، المجسد أولاً بقوم الصنوبر ، الذين يعيشون في سافلة النهر على المصب ، ثم بوضوح أكبر بسكان بورشر ودولفان الجزيريين .

وعندما ننتقل إلى الجوانب السوسيولوجية ، تصبح الحرية أكبر . فلا يتعلق الأمر بلوحة أمينة ومستندية للواقع الأهلي ، بل بنوع من طباق يرافق هذا الواقع تارة ويبتعد عنه طوراً ، ثم ينضم إليه .

يذكر سياق الأسطورة الإبتدائي ظروفاً سوسيولوجية محددة . فقد انفصلت الأم والبنت بسبب زواج الثانية ، ومنذ ذلك الحين أقامت كل منهما مع زوجها في قريته . وزوج كبرى المرأتين كان أيضاً والد الصغرى ، التي غادرت قريتها للحاق بزوجها في عالية النهر . والإقامة في هذا المجتمع أبوية(*) نظراً لسكن المرأة في قرية زوجها ، مع أن النسب فيه أمومي ؛ ويربى الأولاد فيه لدى آبائهم وليس لدى أقارب أمهاتهم ، مع أنهم ينتمون إلى عشيرتهن .

(*) يستعمل الأتنولوجيون النعت patrilocal للدلالة على أن الزوجين الحديثين يقيمان بين أسرة الزوج ، والنعت matrilocal للدلالة على إقامتهما بين أسرة الزوجة ، وقد وضعت مقابلهما في العربية إقامة أبوية وإقامة أمومية ، استناداً إلى بنائهما اللغوي على كلمتي pater « أب » و mater « أم » .

(م .)

كذلك كان الوضع لدى التسيمشيان . ويشدد بواز على ذلك مراراً :
« درج كبار الرؤساء ، في مامضى ، على الزواج بأميرة من كل قبيلة . وهكذا وصلت زوجات بعض هؤلاء ، في الحد الأدنى ، إلى ١٦ أو ١٨ زوجة . . . » . وهذا مستحيل لو كان يجب على الرجل أن يقيم في قرية مسقط رأس زوجته . ويقول بواز ، بصورة أعم « ثمة واقعات عديدة تدل على أن الزوجين الشابين كانا يقيمان لدى أقرباء الزوج » ، بحيث كان « الأولاد يكبرون في منزل الأب » (١) .

هذا النمط من السكن الأبوي يجد نفسه ، والحالة هذه ، ملغى بصورة مفاجئة في الأسطورة بفعل المجاعة التي تحرر كلتا المرأتين من إلتزاماتهما . وتسمح لهما ، عند وفاة زوجيهما ، بالإلتقاء ثانية (بصورة ذات مغزى) في منتصف الطريق. وتقدم إقامتهما المؤقتة عند جذع الشجرة ، على حافة نهر متجمد ، في منتصف المسافة بين المنبع والمصب . صورة عن صيغة من الإقامة الأمومية ، مقلصة إلى تعبيرها الأبسط : نظراً لتكون الأسرة الجديدة من الأم وابنتها فقط .

إن هذا العكس ، الذي ماكاد يبدأ ، اعلى درجة كبيرة من الأهمية بحيث أن الزواجات اللاحقة تتبع في أقامتها مكان الأم . أي خلافاً للنموذج الواقعي .

أولاً ، زواج هاتسيناس بأصغر المرأتين . ومهما يكن عابراً اقتران هذه الآدمية بكائن فوق طبيعي ، فانه يقيم عند زوجته وأمها . كما يزداد اللون الأمومي وضوحاً في النسخة المجموعة على نهر ناس . يقول هاتسيناس (الذي يسمى هنا هوكس) لزوجته ، عندما شب

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٣٥ ، ٥٢٩ ، ٤٢٦ ؛ وانظر كذلك ص ٤٢٠ ، ٤٢٧ ، ٤٤١ ، ٤٩٩ — ٥٠٠ .

ابنه آسي — ويل : « لقد جاء أخوتك للبحث عنك ، ولن يتأخر وصولهم . فعليّ أن أتوارى في الغابة » . وبعد قليل يظهر الأخوة فجأة ، ويغادرون محملين بمؤونة من اللحم قدمها إلى المرأتين حاميهما : « وما أن رحلوا ، حتّى عاد هوكس . فقالتا له إن أخوتهما وأخوالهما طلبوا إليهما اللحاق بهم في قريتهم . وعندئذ يقول هوكس : « لنفترق ، عودا إلى بيتكما وسأذهب إلى بيتّي » . وفي الصباح التالي وصل حشد كبير للبحث عن المرأتين والطفل . واصطحبوهم إلى جيتكسادن . وأقام أخوال الصبي عيداً ، وأعلنت أمه الأسم الذي أطلقته عليه ، وهو آسي — ويل . . . » (١) .

لايبدو الزوج هنا دخيلاً ، وغير مقبول من أبناء حميه وخائفاً من وصولهم فحسب ، بل إن الإعانات الغذائية تُقدّم من زوج الأخت إلى إخوة الزوجة ، خلافاً لما يجري لدى التسيمشيانيين ومجتمعات أخرى تجمع بين النسب الأمومي والإقامة الأبوية (٢) .

كما أن الزواج ، في مكان إقامة الزوجة ، المصحوب بعداء بين الزوج وأسرة زوجته ، يتضح بزواج أسديوال ونجمة المساء : يقيم الزوجان عند والد الزوجة ، الذي يكن لصهره عداء كبيراً بحيث يخضعه لتجارب من المفروض أنها قاتلة .

وكذلك زواج أسديوال الثاني ، فهو يقيم عند أهل زوجته قوم الصنوبر ، ويتلازم هذا الزواج بعداوة بين الزوج وأبناء حميه ، نظراً إلى أن هؤلاء يتخلون عنه مرغمين أختهم على مرافقتهم .

---

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٧ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٢٣ ؛ مالينوسكي ، حياة البدائيين الجنسية في شمال غرب ميلانيزيا ، أماكن متفرقة .

والموضوع نفسه أخيراً ، مؤيد في زواجه الثالث عند قوم المضيق ، على الأقل في أول الأمر . ذلك أن الوضع ينعكس بعد زيارة أسديوال إلى الفقمات : يعثر أسديوال على امرأته ، التي رفضت اتباع إخوتها وهامت على وجهها بحثاً عن زوجها ، بل إنها ، بالإضافة إلى ذلك ، تعاونه في تدبير مكيدة — بالمعنيين الحقيقي والمجازي — ينتقم بفضلها من أبناء حميه . وأخيراً ، تنتصر الإقامة الأبوية عندما يهجر أسديوال زوجته (فيما هجرته الزوجة في الحالات السابقة) ويعود إلى مسقط رأسه على نهر سكينا ، حيث ينضم إليه ابنه وحده فيما بعد. إن الأسطورة ، وقد ابتدأت بحكاية **اجتماع أم وبنت** ، تحررتا من أقرباء زوجيهما ، تنتهي برواية **اجتماع أب وابن**، تحررا من أقربائهما من جهة والزوجة والأم .

وعلى ذلك إذا كان السياق الإبتدائي والسياق النهائي يؤلفان ، من وجهة نظر سوسيولوجية ، زوجاً من التقابل ، فكذلك الشأن ، من ناحية كوزمولوجية ، بما يتعلق بالرحلتين الخارقتين اللتين تقطعان رحلة البطل « الحقيقية » . تقوده الرحلة الأولى إلى السماء ، حيث يقيم الإله الشمس الذي يسعى إلى موته في أول الأمر ، ثم يقبل برده إلى الحياة . وتقوده الرحلة الثانية إلى مملكة الفقمات الجوفية . التي قتلها هو نفسه أو جرحها . ولكنه يقبل بمعالجتها وشفائها . وتنتهي الرحلة الأولى بزواج أمومي الإقامة ، كما رأينا ، وهو زواج خارجي بلغ حده الأقصى (بين « أرضي » و « سماوية ») ؛ ولكن هذا الزواج يفسخ بسبب إقدام أسديوال على خيانة زوجته مع إحدى مواطناته ، أي مشروع زواج ، لو تمّ لأبطل الإقامة الأمومية إذا صح القول (مكان إقامة الزوجين تكون عندئذ واحدة) ولتميز بدرجة قربى داخلية ، هي الأخرى

متطرفة (زواج داخل القرية) . صحيح أن رحلة البطل الثانية إلى مملكة الفقمات الجوفية لاتنتهي بزواج ؛ ولكنها تحدد ، كما تقدم ، انعكاس نزعة الإقامة في مكان الزوجة في زواجات أسديوال المتعاقبة ، مفرقة زوجته الثالثة عن إخوتها ، والبطل نفسه عن زوجته ، وابنهما عن أمه ، ومبقية على رابطة الأب والأبن وحدها .

— ٤ —

لقد حللنا الأسطورة بتمييز أربعة مستويات : جغرافي وتقني — إقتصادي وسوسيولوجي وكوزمولوجي . يعبر المستويان الأولان عن الواقع تعبيراً صحيحاً ؛ ويفلت الرابع من هذا الواقع . فيما يشبك الثالث مؤسسات واقعية وخيالية . ولم يميز الفكر الأهلي بينها ، على الرغم من هذه الفروق . ويحدث كل شيء ، بالأحرى ، كما لو كانت هذه المستويات تقدم بعددها مدونات مختلفة من الرموز تُستخدم حسب الحاجات الحاضرة وحسب قدرتها الخاصة على تأدية الرسالة ذاتها ، التي ستبحث الآن .

مجاعات الشتاء حادث متواتر في حياة التسيمشيانيين الإقتصادية . ولكن المجاعة التي تُبدىء حكايتنا هي ، كذلك ، موضوع كوزمونوجي. فعلى ساحل الهادي الشمالي الغربي كله ، تعزى حالة الكون الراهنة إلى اضطرابات النظام الأصلي ، التي سببها الخالق الجبار ، أو الغراب (في التسيمشيانية : Txamsem) خلال الرحلات البعيدة التي قام بها لإشباع نهم مستديم . إذاً ، تكسامسم هو في حالة مجاعة دائمة ؛ ومع أن المجاعة ظرف سلبي ، فان تصورها يتم على أنها **محرك** الخلق **الأول**(١).

---

(١) ينظر ملخص النصوص المحصية المتعلقة بفهم الخالق وتحليلها المقارن ، في بواز ١٩١٦ ، ص ٦٣٦ وما يليها .

وبهذا المعنى . يمكن القول إن جوع المرأتين في الأسطورة ينطوي على دلالة كونية ، وتجسد هاتان البطلتان من المبادىء بقدر — بل أكثر — ماتجسده منها شخصيات أسطورية تقترن بالأمكنة المعينة .

نبسّط الوضع الإبتدائي بالطريقة التالية :

ام	بنت
كبرى	صغرى
سافلة النهر	عالية النهر
غرب	شرق
جنوب	شمال

يتم اللقاء في منتصف الطريق ، ويطابق هذا التحديد ، كما رأينا ، إبطال الإقامة في مكان الزوج ، وانجاز شروط إقامة أمومية بقيت عند خطوطها الأولى . ولكن ، بما أن الأم تموت في مكان اللقاء نفسه ومكان ولادة أسديوال ، فان الحركة الأساسية التي بدأتها البنت عند مغادرة القرية التي تزوجت فيها ، « البعيدة جداً نحو عالية النهر » (١) ، تتواصل باتجاه شرق — غرب إلى قرية مولدها في مضايق سكينا ، حيث تموت هذه البنت نفسها ، مفسحة المجال للبطل .

تستعمل مغامرة أسديوال الأولى تقابلاً هو تقابل سماء - أرض ، الذي يتغلب البطل عليه في بداية الأمر بفضل تدخل أبيه ، أما طير اليمن هاتسيناس ، حيوان السماء الجوية أو وسيلة ، فانه بالتالي مؤهل جيداً للقيام بدور وسيط بين الأرضي أسديوال ووالد زوجته الشمس ،

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ٧١ .

سيد السماء موطن الآلهة . ومع ذلك لاينجح أسديوال في التغلب على طبيعته الأرضية التي يستسلم لها مرتين : باستسلامه لمفاتن مواطنه ، ثم بحنينه إلى قريته . أي سلسلة تقابلات غير محلولة :

أسفل	أعلى
ارض	سماء
رجل	أمرأة
زواج داخلي	زواج خارجي

وفي طريق أسديوال نحو الغرب ، يعقد زواجاً ثانياً في مكان إقامة الزوجة ، يولّد سلسلة جديدة من التقابلات :

صيد البر	صيد البحر
برّ	ماء

وهي تقابلات منيعة أيضاً ، إذ انتصرت طبيعة أسديوال الأرضية مرة ثالثة وأسفرت عن تخلي زوجته وإخوتها عنه .

يُعقد زواج أسديوال الأخير ، هذه المرة ، مع جزيريين وليس مع نهريين ، ويتكرر النزاع نفسه . ويستمر التقابل في إبداء المقاومة نفسها ، على الرغم من تقارب الحدود المتقابلة في كل مرحلة . وفي الواقع ، يتعلق الأمر هذه المرة بعداء بين أسديوال وأبناء حميه بمناسبة صيد على رصيف صخري في عرض البحر أي على أرض وماء في قران . في الحلقة السابقة ، ذهب أسديوال وأبناء حميه في جهتين مختلفتين ، هو إلى داخل البرّ ، سيراً على الأقدام ، وهم بحراً في قارب . أما هذه المرة فهم موجودون معاً في سفينة ، وعند رسوه فقط يتأكد تفوق أسديوال بسبب استخدام الأدوات السحرية المخصصة لصيد البر :

« كان صيداً شاقاً جداً . بسبب الأمواج (التي كانت تكتسح الرصيف الصخري) باتجاه عرض البحر . وفيما كانوا يتناقشون بهذا الصدد قال (أسديوال) : أيها الأعزاء . يكفيني أن انتعل نعلي الثلجيين في المكان الذي تتحدثون عنه . وسأنتعل نعلي الثلجيين وسأتسلق الصخور التي تتكلمون عنها » . وينجح أسديوال بهذه الوسيلة . فيما يبقى أبناء حميه ، وقد عجزوا عن الرسو ، مذهولين في قواربهم (١) .

هاهو أسديوال الأرضي ، سيد الطرائد ، وحيداً على رصيف صخري في عرض البحر ؛ وقد بلغ أقصى نقطة في سيره نحو الغرب : هذا بما يتعلق بالجانب الجغرافي والإقتصادي . على أن مغامراته ، من وجهة نظر منطقية ، يمكن عرضها بشكل آخر : شكل سلسلة من التوسطات المستحيلة بين تقابلات مرتبة بتسلسل متناقص : الأعلى والأسفل ، الماء والأرض ، الصيد البحري والصيد البري ، إلخ .

فعلى الصعيد المكاني إذاً ، ضلّ البطل بعيداً عن سيره . وفشله ماثل في هذا **الفارق الأقصى** بالقياس إلى نقطة انطلاقه ؛ وكذلك أخفق على الصعيد المنطقي بسبب قسوته على أبناء حميه ، وعجزه عن القيام بدور الوسيط ، على الرغم من أن التقابل الأخير المطلوب التغلب عليه — بين نمطي حياة صيادي البر والبحر — تقلّص عندئذ إلى **فارق أدنى** . وهذا هو الطريق المسدود ، في الظاهر ، غير أن انقلاباً يتدخل عند نقطة العطالة ، فيحرك آلة الأسطورة من جديد .

ملك الجبال (يسمى أسديوال ، بلهجة ناس ، آسي — ويل ، الذي يعني « قاهر الجبال ») يحاصر على جبل تافه من وجهين : رصيف

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .

صخري بسيط من جهة ، ومحاط بالبحر ومغمور تقريباً من جهة ثانية . سيد الطرائد . قاتل الدببة ، ينقذه فأر ، طريدة تافهة (١) . ويجعل هذا الفأر أسديوال يقوم **برحلة جوفية** ، مثلما فرضت عليه الدببة ، الطريدة العليا **رحلة سماوية** . في الحقيقة لايبقى إلا أن يتحول الفأر إلى أمرأة لكي يقدم للبطل زواجاً هو عكس الآخر ومتناظر معه ، ولكننا ، على الرغم من فقدان هذا العنصر في جميع النسخ ، نعلم على الأقل أن الفأر جنية : السيدة — الفأرة ، كما تسميها النصوص التي تصدّر اللفظة الدالة على القاضم بكلمة Ksem ، التي هي تعبير احترام نحو سيدة . وإذا تابعنا القلب بمنهجية أكبر مما تسمح به الفرضية السابقة ، نقول إن هذه الجنية امرأة مسنة عاقر : « زوجة معكوسة » .

وليس هذا كل مافي الأمر . فقاتل الحيوانات بالمئات ، يعمل هذه المرة على معالجتها ويفوز بحبها (٢) . ومقدم الغذاء (القدرة التي تلقاها من والده ومارسها مراراً لصالح أهله) يصبح طعاماً ، نظراً لنقله في معدة الفقمات (٣) .

---

(١) لأنها أصغر فرعية تتدخل في الميتولوجيا ، من جهة ، ولأن الفأر في ميتولوجيا الساحل الشمالي الغربي ، يمثل الحيوانات الجوفية على أبسط المستويات ، من جهة ثانية . في الواقع ، الفأر حيوان الموقد الجوفي . وبهذه الصفة ، له الحق بأقل قربان من الشحم الذي يسيل من القرط الصوفي عند إلقائه في النار لأجلها .

(٢) « لقد استمر حب رئيس الفقمات وقبيلته في النمو » (بواز ١٩١٢ ، ص ١٣٣).

(٣) إن جماعة النيسكا التسيمشيانية « تستمد غذاءها من النهر (ناس) ، والمؤلف بصورة خاصة من السلمون والسمك المضيء . في الحقيقة ، إن هذه السمكة الأخيرة تصعد النهر بكميات هائلة جداً للتوالد فيه في بداية الربيع ، بحيث أطلق عليه nass ، أي « معدة » أو « مستودع الأطعمة » ، ت . ايمونس ، مادة « Niska » في دليل الهنود الأمريكيين في شمال المكسيك .

وأخيراً ، تحدد الزيارة إلى العالم الجوفي (الذي هو في كثير من النواحي « عالم معكوس ») عودة البطل . إذ يتجه بعد ذلك من الغرب إلى الشرق ، من البحر نحو البر ، من المحيط المالح نحو ماء سكينا العذب .

هذا العكس العام لايؤثر في تطور الحبكة ، التي تتواصل حتى الكارثة النهائية . فما أن عاد أسديوال إلى أهله ووضعه الإبتدائي في مكان إقامة أبيه ، حتى استأنف مهنته المفضلة ، مستعيناً بأدواته السحرية . ولكنه ينسى أحداها ، حادث لاعلاج له . وفي نهاية صيد وفير يجد نفسه محاصراً في منتصف الجبل : « أين كان يستطيع الذهاب ؟ لم يكن يتمكن من الصعود ، ولم يكن يتمكن من النزول . ولم يكن يستطع السير في أية جهة أخرى » (١) . وتحوّل ، في مكانه ، إلى حجر ، أي شُلّ ورُدّ إلى « طبيعته الأرضية » بصورتها الحجرية الدائمة وينعم الناس النظر فيه على هذه الصورة « منذ أجيال » .

— ٥ —

يحثّ التحليل المتقدم على القيام بتمييز بين جانبين من جوانب الإنشاء الأسطوري : السياقات والرسوم الإختزالية .

السياقات هي محتوى الأسطورة الظاهر ، هي الأحداث التي تتعاقب في ترتيب زمني : لقاء المرأتين ، تدخّل الحامي الخارق ، ولادة أسديوال ، مراحل طفولته ، زيارته إلى السماء ، زواجاته المتعاقبة ، رحلات صيده في البر والبحر ، نزاعاته مع أخوة زوجاته ، إلخ .

غير أن السياقات ، على أصعدة متفاوتة العمق ، منظمة تبعاً لرسوم اختزالية ، متوضع بعضها فوق بعض ومتزامنة كلحن مؤلف لعدة أصوات ، يخضع لحتمية مزدوجة : حتمية خطه الخاص — وهي أفقية —

(١) بواز ١٩١٢ ، ص ١٤٥ .

وحتمية الرسوم الإختزالية الطباقية ، وهي عمودية . لنضع ، بما يتعلق بالأسطورة الحاضرة ، قائمة جرد هذه الرسوم الإختزالية .

١ – **رسم اختزالي جغرافي** : يسير البطل من الشرق إلى الغرب ، ثم يرجع من الغرب إلى الشرق . وتتناغم هذه الحركة من الذهاب والإياب مع حركة أخرى من ذهاب وإياب من الجنوب نحو الشمال ، ثم من الشمال نحو الجنوب . تطابقان تنقلات التسيمشيانيين الفصلية (التي يشترك البطل فيها) ، باتجاه نهر ناس ، لصيد السمكة المضيئة في الربيع ، ثم على نهر سكينا ، لصيد سمك السلمون في الصيف .

شمال

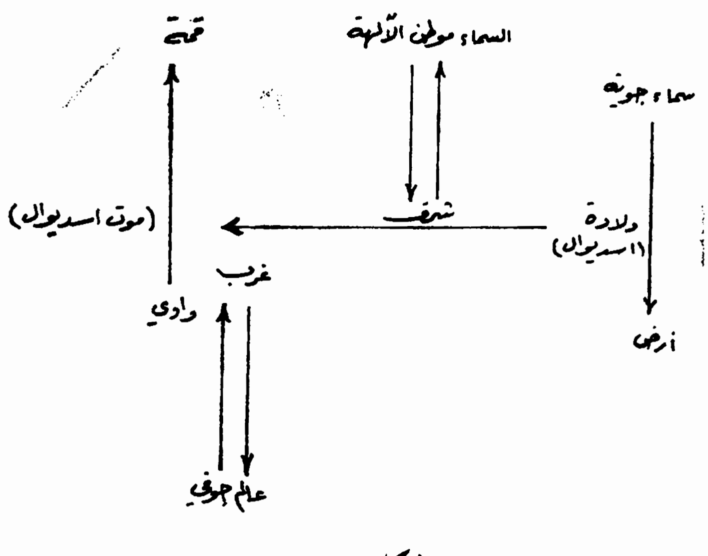
شرق ——— غرب ←——— شرق

جنوب

شكل (٨)

٢ – **رسم اختزالي كوزمولوجي** . ثلاث زيارات فوق طبيعية تربط بين حدود يتم تصورها على التوالي على أنها « أدنى »و« أعلى » : زيارة هاتسيناس ، طير اليمن ، شريك السماء ايخوية ، إلى الأرملة الشابة ؛ وزيارة أسديوال إلى السماء موطن الآلهة ، في مطاردة نجمة المساء ؛ وزيارته إلى مملكة الفقمات الجوفية بقيادة السيدة – الفأرة . وعندئذ تبدو نهاية أسديوال ، المحاصر في الجبل ، على أنها أبطال مفعول الوساطة الوسطى التي نجحت بولادته ولكنها لم تجعله قادراً ، لهذا السبب ، على النجاح في الوساطتين القصويين (الأول بين السماء والأرض– بمثابة

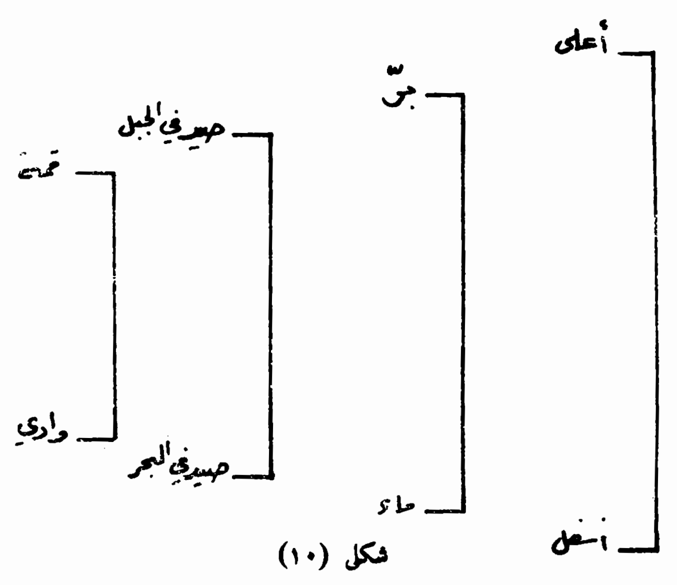
أسفل مقابل أعلى — ؛ والثانية بين البحر والبر — بمثابة : شرق مقابل غرب) :



شكل (٩)

٣ — **تكامل :** يندمج الرسمان الإختزاليان السابقان في رسم اختزالي ثالث ، مؤلف من عدة تقابلات ثنائية ، كلها منيعة على البطل ، على الرغم من تناقص الفارق بين حدودها . التقابلان الإبتدائي والنهائي : أعلى / أسفل ، و : قمة / وادي ، هما عموديان ، ويتعلقان ، من ثمّ ، بالرسم الإختزالي الكوزمولوجي . والتقابلان المتوسطان (ماء / برّ ، و : صيد بحري / صيد برّي) أفقيان ويتعلقان بالرسم الإختزالي الجغرافي . غير أن التقابل الأخير الذي هو ، في الواقع ، أكثرها تحديداً (قمة / وادي) . يضم الصفات الخاصة بالرسمين الإختزاليين السابقين : فهو « عمودي » من حيث الشكل ، ولكنه « جغرافي » من حيث

المحتوى (١) . فاذاً ، يتلقى إخفاق أسديوال (بسبب نسيان نعليه الثلجيين ، الذي يتركه محاصراً في منتصف الجبل) دلالة ثلاثية : جغرافية وكوزمولوجية ومنطقية :



شكل (١٠)

نلاحظ تكاملية الرسوم الاختزالية الثلاثة ، عندما نقلصها الى حدودها ، محتفظين فقط بترتيب التفاعلات ومداها .

يتألف الرسم الاختزالي الأول من سلسلة من النوسانات مداها ثابت : شرق – شمال – غرب – جنوب – شرق .

ويبدأ الرسم الاختزالي الثاني من نقطة الصفر (لقاء في منتصف الطريق بين عالية النهر وسافلته) ويتواصل بنوسان مداه متوسط (سماء جوية – أرض) ، ثم بنوسان مداها أقصى (أرض – سماء ، سماء – أرض ، أرض – عالم جوفي – أرض) تتلاشى عند النقطة صفر (في منتصف المسافة بين القمة والوادي .

ويبدأ الرسم الاختزالي الثالث بنوسان ذي مدى أقصى (أسفل – أعلى) يتلاشى بسلسلة من النوسانات ذات مدى متناقص (ماء – بر ، صيد بحري ، صيد بري ، وادي – قمة) .

---

(١) المظهر المزدوج ، الطبيعي وفوق الطبيعي ، للتقابل بين القمة والوادي ، ماثل في الأسطورة لأن وضع البطل ، الوضع المحفوف بالمخاطر ناجم فيها عن هزة أرضية سببتها الآلهة ، انظر ص ١٩٩ .

٤ – **رسم اختزالي سوسيولوجي :** في البداية ، ترجح الإقامة الأبوية . وتترك المكان تدريجياً إلى الإقامة الأمومية (زواج هاتسيناس) ، التي تصبح قاتلة (زواج أسديوال السماوي) ، ثم مجرد عدوانية (زواج من قوم الصنوبر) ، قبل أن تتضاءل وتنعكس (زواج من قوم المضيق) ، لتسمح أخيراً بعودة إلى الإقامة الأبوية .

ومع ذلك ، فبنية الرسم الإختزالي السوسيولوجي ليست مغلقة بعدأن ميزنا الرموز ، حللنا بنية الرسالة. والمقصود الآن كشف معناها . كبنية الرسم الإختزالي الجغرافي ، إذ أنه يعرض في البداية أماً وابنتها ؛ وفي الوسط ، زوجاً وامرأته وأبناء حميه ؛ وفي النهاية ، أباً وابنه (١) :

اقامة أبوية ← (أم ، بنت دون زواج) ← اقامة أموية (زوج ، زوجة ، أصهار) ← اقامة أبوية ← (أب ، ابن دون زوجة)

شكل (١١)

٥ – **رسم اختزالي تقني – اقتصادي** : تبدأ الأسطورة بذكر مجاعة شتوية ؛ وتنتهي بذكر صيد وفير . تتوسطهما دورة اقتصادية وتنقلات الأهالي الفصلية للصيد :

مجاعة ← صيد السمكة المضيئة ← صيد السلمون ← صيد بري وفير .

٦ – **تكامل إجمالي :** وأخيراً ، إذا قلصنا الأسطورة إلى قضيتيها المتطرفتين ؛ الإبتدائية والنهائية ، اللتين تلخصان وظيفتها الإجرائية ننتهي إلى جدول مبسط :

---

(١) مثلما سنرى فيما بعد ، يفسر انفتاح الدورة الظاهر بنشوء الإنغلاق ، في حكاية ووكس ابن أسديوال ، عن زواج أحادي الجانب من جهة الأم ، يحقق في الوضع النهائي : زوج ، امرأة ، بدون أولاد .

محور انثى / شرق ـ غرب / جماعة / حركة —— ذكر / محور أعلى ـ أسفل / امتلاء / جمود

شكل (١٢)

ـ ٦ ـ

في بواز ١٩١٦ ، نجد نسخة من مأثرة أسديوال ، جديرة بالإعتبار من نواح عديدة . أولاً : تضع على المسرح شخصية جديدة : ووكس ، ابن أسديوال من زواجه الثاني ، الذي يبدو صنواً لأبيه ، مع أن مغامراته **تأخذ** موقعها بعد مغامرات أبيه ؛ وتؤلف في الترتيب الزمني سياقات مكمّلة . وعليه ، تنتظم هذه السياقات **اللاحقة** تبعاً لرسوم اختزالية هي ، في آن واحد ، **متماثلة** مع الرسوم التي وضعناها ، وأشد **وضوحاً** منها . ويحدث كل شيء كما لو كانت الحكاية الظاهرة (السياقات) تميل عند نهايتها إلى الإقتراب من محتوى الأسطورة الكامن (الرسوم الإختزالية) ؛ وهو تقارب لايخلو من الشبه بذاك الذي يكتشفه المستمع في التساوقات الختامية في سيمفونية .

عندما ولدت زوجة أسديوال الثانية (زوجته الأرضية الأولى) صبياً ، سمي هذا الصبي وو كس ، ويعني « خفيفاً جداً » ، لأنه كان سريعاً كالشرارة التي تلتمع (١) .

(١) كان اسديوال نفسه يرث من أبيه خفة الطير وسرعته . وتلك ، في فكر الأهالي ، فضيلتان خاصتان بالصياد الذي يجب أن يتمتع « بقدم خفيفة كطير في كامل طيرانه » (بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠٣) — يعتبر راوية بواز ووكس « ابن اسديوال الوحيد » (مرجع مذكور ، ص ٢٤٣) . وهذا خطأ ، لأن اسديوال رزق بصبي من زواجه الثالث (بواز ١٩١٢ ، ص ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٣٥) . ليس للموضوع أهمية تذكر ، من حيث أن الزواج الثالث هوصنو الزواج الثاني .

كان الأب والأبن متحابين بحنان ، ويذهبان إلى الصيد معاً على الدوام . فلقد انفطر قلب ووكس ، إذاً . عندما أجبره أخواله على اتباعهم بعد ترك أسديوال في كسيماكسين . وكانت الأم وابنها قد حاولا سراً أن ينضما إليه ولم يكفا عن ذلك إلا بعد اقتناعهما بأن حيواناً كاسراً التهمه .

يصبح ووكس صياداً كبيراً على غرار أبيه . وقد زوجته أمه قبل موتها بقليل بواحدة من بنات أخيها ، وعاشت الأسرة الشابة حياة سعيدة ، فيما يتابع ووكس مآثره على أراضي صيد آبائه . بصحبة زوجته أحياناً ، التي تلد منه توأما .

وسرعان مايتبعه ولداه إلى الصيد مثلما كان يتبع أباه . وفي ذات يوم يذهب الثلاثة إلى منطقة مجهولة . ويسقط الولدان ويموتان . وفي العام التالي ، يعود ووكس إلى الصيد في ذلك المكان مجهزاً بجميع أدواته السحرية الموروثة من أبيه باستثناء الرمح الذي نسيه . ويحاول ووكس عبثاً ، وقد فوجيء بهزة أرضية ، إفهام زوجته ، التي يلمحها في الوادي ، حاجته إلى مساعدة طقوسية . ويطلب إليها ، صارخاً ، أن تقدم قرباناً من الشحوم لتهدئة القوى الخارقة . ولكنها لاتسمع . وتسيء الفهم ، مكررة ، لا كلمات زوجها . بل ما تتمنى أن تقوم به هي نفسها : « تريد أن آكل الشحم ؟ » ووهن عزم ووكس فيذعن ، وتزدرد المرأة الشحم وتشرب الماء البارد . وتتمدد . وقد شبعت ، على جندل ، وتتفجر ، وتتحول ، إلى صوّان معرّق يكثر وجوده اليوم في هذا المكان .

أما ووكس ، وقد حرم من الرمح الذي يساعده في شق الصخور وفتح ممر خلال الجبل ، وفقد فرصته الأخيرة في تهدئة العناصر بسبب سوء الفهم الحاصل بينه وبين امرأته ،

فيتحجّر ، وكذلك كلبه وأدواته السحرية . ومازالوا هناك إلى اليوم (١) .

تلاحظ عدة إبدالات ذات مغزى ، بالمقارنة مع نسخة الأصل .

كان لأسديوال ولد وحيد (في الحقيقة ، كما رأينا ، ولدان وحيدان من زواجين متعاقبين ولكنهما دمجا بواحد في الحكاية) ، فيما كان لووكس توأمان . ونحن لانعرف شيئاً يذكر عن هذين التوأمين ، ولكن يستهوينا أن نقارنهما بالكلبين السحريين اللذين تلقاهما آسي — ويل من أبيه ، في نسخة نهر ناس : أحدهما أحمر والثاني مبقّع ، أي موسومين بتباين يوحي (عند ارجاعه إلى منظومات الألوان الرمزية المتواترة لدى هنود أمريكا الشمالية) بوظائف مختلفة .

إن الديسكورية ، من جهة أخرى ، قدمت من قبل إيضاحاً . ففي سلسلة الوسطاء الأمريكية يمثل الديوسكوران الحد الأضعف ويأتيان في ذيل القائمة بعد المنقذ (الذي يوحّد الأضداد) ، ومخيب الأمل أو **المحتال** (الذي يجاورها في شخصه) فيما يجمعها الزوج الديوسكوري ، ولكنه يبقيها متميزة (٢) .

فاذاً ، يتم الإنتقال من وسيط وحيد إلى زوج ديوسكوري عن إضعاف وظيفة الوسيط على نحو واضح جداً بحيث يهلك التوأمان في الأرض المجهولة ، بعد قليل من ظهورهما على المسرح الأسطوري ، قبل قيامهما بأي دور .

وفي النهاية يتحجّر ووكس ، مثل أسديوال ، بسبب نسيان أحد

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٥ .

(٢) انظر ، حول هذه النقطة ، الفصل الحادي عشر من الأنتروبولوجيا البنيوية : بنية الأساطير .

أشيائه السحرية ، ولكن هوية الشيء تتغير من نسخة إلى أخرى ، فهو نعلاثلج في أسديوال ، ورمح في ووكس . وهذه الأغراض السحرية هي أدوات التوسط التي استلمها البطل من أبيه الخارق . وهنا أيضاً يوجد تدرج : يُستخدم نعلا الثلج لتسلق أوعر المنحدرات وهبوطها ؛ ويسمح الرمح بالمرور مباشرة مابين الحواجز الصخرية . وهكذا يقدم الرمح وسيلة أهم من النعلين ، اللذين يتحالفان مع العقبات بدلاً من العمل على إزالتها . ويبدو نسيان ووكس أخطر من نسيان أسديوال . فأضعف الوسطاء يفقد أقوى أدوات التوسط ، وبذلك يتدنى نجوع توسطه من وجهين . إذاً ، تعمل حكاية ووكس بانتقال جدلي من النتائج إلى المقدمات ، ولكنها ، بمعنى آخر ، تسجل تقدماً ، نظراً لإنغلاق بنية ، بهذه القراءة ، كانت ، من بعض النواحي ، قد بقيت مفتوحة .

تموت امرأة ووكس من الإمتلاء . تلك نهاية حكاية كانت تُظهر بدايتها أم أسديوال (أو آسي — ويل) فريسة المجاعة . وكانت هذه المجاعة تبعث فيها الحركة ، مثلما يسمّر الإسراف في الطعام حالياً زوجة ووكس . ولنشر في الواقع ، ختاماً لهذه النقطة ، أن شخصيتي السياق الإبتدائي امرأتان « خارج الزواج » ، جائعتان ومتنقلتان ، وأن شخصيتي السياق النهائي أسرة مؤلفة من زوج وامرأته ، الأول مقدم الغذاء (غير مفهوم) ، والثانية ممتلئة (لأنها لاتفهم) ، ومشلولين كذلك ، على الرغم من هذا التقابل (وإنما على الأرجح بسبب التكاملية السلبية التي يعبر عنها أيضاً) .

أهم التحولات هو التحول المتمثل بزواج ووكس . تقدم أن أسديوال عقد سلسلة من الزواجات ، بقيت دائماً بلا نتيجة . فلا يوفق

إلى الإختيار بين الزوجة فوق البشرية والمواطنة ؛ وتتخلى عنه زوجته التسيمشيانية (في الواقع ، على الرغم منها) . وتخلص له زوجته الجيتكسالتية إخلاصاً دفعها إلى خيانة إخوتها : إنه هو الذي يهجرها وينهي أيامه عزَباً بعد أن يسترد ابنه .

وبالعكس ، يتزوج ووكس مرة واحدة ، ولكن هذا الزواج يصبح شؤماً عليه . والمقصود هنا ، والحالة هذه ، زواج دبرته أم ووكس (خلافاً لزواجات أسديوال المغامرة) ، وهو زواج ببنت خاله (فيما يتزوج أسديوال بنساء غريبات) ، مما يفسر دور الوسيط الذي تقوم به أمه ، أي عمتها (١) .

---

(١) يبدو أن راوية بواز قد ارتكب خطأ ، لم يصححه بواز إلا بصورة جزئية . ففي بواز ١٩١٦ يرد المقطع كما يلي : « أرادت الأم قبل وفاتها أن تزوج ابنها باحدى بنات خالها ، وقد فعل ما أرادته . » (ص ٢٤٤)

يتعلق الأمر ، إذاً ، ببنت خال الأم لا بالإبن . والنص الأهلي المطابق موجود في دورلاك ، منظومات القرابة عند تلينجيت وهيدو تسيمشيان ، ص ١٢٤ ، وأنا أنسخه هنا ، مُبسطاً الإشارات :

na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde lgualget a klâlda lgu-txaât ......

تعبير القرابة : txaâ ، يدل على أولاد العمة أو الخال ، أي جميع أولاد الأعمام والأخوال المتصالبين . و lgu أسم تصغير . واللاحقة t ضمير الملك العائد للغائب. ويكرر بواز في ملخص حكاية ووكس النص المشكوك فيه : « تزوج إحدى بنات خال أمه »(مرجع مذكور ، ص ٨٢٥) . ولكنه ، في التعليق ، يصحح تفسيره ، بتصنيف هذا المثال ، بصواب ، بين جميع الأمثلة التي يذكرها عن الزواج ببنت الخال : « نموذج الزواج الطبيعي ، كما هو موصوف في الحكايات التقليدية ، يجمع شاباً وبنت خاله . وهكذا . . . **تطلب** المرأة إلى ابنتها أن تتزوج ابن عمتها (٢٤٤) » (بواز مرجع مذكور ، ص ٤٤٠) . وبما أن الصفحة ٢٤٤ لا تذكر سوى زواج ووكس ، نجد أن بواز يصحح صلة القربى هذه المرة ، ولكنه يخلط جنس الزوجين . ومن هنا تناقض جديد ، لأن هذه الفتاة هي بنت العمة . ويبدو في الواقع أن المعنى هو كما يلي : شاءت أمه قبل موتها أن يتزوج إحدى بنات عمه أو خاله (هو) .

وكما يشير بواز في النص المشار إليه في الحاشية ، كان الزواج ببنت الخال مفضلاً لدى التسيمشيانيين ، ولاسيما في طبقة النبلاء التي ينتمي إليها أبطالنا . ويشك غارفيلد في أن تكون الممارسة متطابقة مع الأنماط الأسطورية كل التطابق (١) ، على أن هذه النقطة ذات أهمية ثانوية ، إذ أننا نبحث هنا رسوماً اختزالية ذات وظيفة معيارية . في مثل هذا المجتمع التسيمشياني ، نفهم بسهولة سبب . إمكان اعتبار هذا النموذج من الزواج مثالياً . كان الصبيان يشبون في بيوت آبائهم ، ولكنهم يضطرون ، عاجلاً أو آجلاً ، إلى الإنتقال عند خالهم ، عندما يرثون ألقابه وامتيازاته وأراضي صيده (٢) . وكان الزواج ببنت الخال يقدم حلاً لهذا النزاع .

ومن جهة ثانية ، وكما لاحظنا غالباً بصدد مجتمعات أخرى من النموذج نفسه . كان هذا الزواج يسمح بالتغلب على تعارض آخر ، تعارض النزعتين الأبوية والأمومية في المجتمع التسيمشياني ، الذي رأينا مقدار تمسكه بالخطين (٣) . في الواقع يضمن الرجل بهذه الوسيلة الإحتفاظ بامتيازاته الموروثة وألقابه في نطاق حلقة عائلية محدودة (٤) .

لقد بينت ، في مكان آخر ، احتمالية هذا التفسير بصفته أصلاً كلياً لزواج أولاد العمة والأخوال (٥) . ولكنه ، في حالة مجتمع

---

(١) غارفيلد ، مرجع مذكور ، ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ٤١١ ، في تناقض مع ص ٤٠١ . وسنعود إلى هذا الإختلاف

(٣) ص ١٧٨ . وانظر كذلك حول هذه النقطة : سابير ، مخطط التنظيم الإجتماعي لهنود نهر ناس ، ص ٦ و ٢٧ ؛ غارفيلد ، وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ — ٢٥ .

(٤) سوانتون ، إسهامات في اتنولوجيا هيدا ؛ ويدجوود ، مادة « زواج أولاد العم والخال » ، في الموسوعة البريطانية ؛ ريشاردس ، زواج أبناء العمة والخال في جنوب الهند .

(٥) البنيات الأولية للقرابة ، باريس ، ١٩٤٩ ، ص ١٥٨ — ١٥٩ (١٩٦٧ ، ص ١٤٣ — ١٤٥) .

ذي نزعات إقطاعية ، يطابق بالتأكيد مبررات فعلية كان لابد لها من أن تسهم في إبقاء . أو تبني ، عادة ، يجب البحث مع ذلك عن شرحها الأخير في الخصائص المشتركة بين المجتمعات التي اتبعت هذه العادة .

أضف أن الأساطير التسيمشيانية تقدم تفسيراً مدهشاً إلى حدّ ما للنظرية الأهلية عن الزواج ببنت الخال ، في حكاية الأميرة التي ترفض الزواج بابن عمتها .

قاسية ومتعجرفة ، تطلب من ابن عمتها اثبات حبه بتشويه نفسه . ويجرح وجهه . وعندئذ تصده الأميرة لبشاعته . ويبحث الرجل . وقد استبد به اليأس . عن الموت ويغامر عند بيستيلانس ، سيد التشوهات . ويقبل هذا الأخير بتحويل البطل إلى أمير فاتن بعد إخضاعه إلى اختبارات قاسية .

والآن ، بنت خاله مولعة به ، فيفرض عليها بدوره التضحية بجمالها ، وإنما ليسخر منها . وعندما تغدو قبيحة ، تحاول استدرار شفقة الزعيم بستيلانس . وسرعان ما ينقض الشعب العاجز والمشوه ، الذي تتشكل منه محكمة الزعيم ، على الشقية ويحطم عظامها ويمزقها .

يعتبر راوية بواز هذه الحكاية أسطورة أصل الإحتفالات والطقوس التي تحدد اقتران أولاد العمة والخال :

« درجت العادة عندنا على زواج ابن أخت الزعيم ببنت خاله ، لأن قبيلة الزعيم كانت تريد أن يكون ابن اخته وريثه ، وأن يخلفه بعد موته . وابتداء انتقلت هذه العادة من جيل إلى جيل ، وهي اليوم مرعية الإجراء دائماً ، وبهذه الطريقة انتقلت خلافة الزعامة دائماً » .

ويتابع الراوي قائلاً : وبسبب المصيبة التي وقعت فيها الأميرة العاصية إنما تم ، والحالة هذه ، اتخاذ القرار التالي بصدد المناسبات المماثلة : « لاينبغي إعطاء الفتاة حرية الإختيار . . . فحتى عندما لاتقبل بطالب يدها ، تجب عليها الطاعة ، عند تمام الإتفاق بين الجانبين » (أي نتيجة مفاوضات بين سلالتي الشاب والفتاة الأموميتين) .

« بعد قران الأمير والأميرة . تتحرك قبيلة خال الشاب . وكذلك تتحرك قبيلة خال الفتاة ، ونقع معركة بين القبيلتين . يتراشق المعسكران فيها الحجارة ، وتجرح رؤوس كثيرة من الجانبين . فكأن ندبات الجروح . . . (هي) « الشواهد على العقد » (١) .

يشير بواز في تعليقه إلى أن هذه الأسطورة ليست خاصة بالتسيمشيانيين بل هي موجودة عند تلينجيت وهيدا ، اللذين يتبعون نظاماً أمومياً أيضاً ، ومتعلقة بنموذج القران نفسه . فاذاً ، واضح أنها تعبر عن جانب أساسي من جوانب التنظيم الإجتماعي عند هذه الشعوب ، جانب يقوم على توازن عدواني بين السلالات الأمومية لرؤساء القرية . ففي منظومة المقايضة المعممة الناتجة ، في الأسر الإقطاعية ، عن الزواج التفضيلي ببنت الخال ، تظهر الأسر وكأنها مرتبة في دائرة مستقرة تقريباً ، تشغل فيها كل أسرة — مؤقتاً على الأقل — مكان « معطي النساء » إزاء أسرة ثانية ، ومكان « آخذ » تجاه أسرة ثالثة . وقد تصل هذه البنية التي لاتقوم على أسس صلبة (تعطي الأسرة لغيرها ولاتضمن

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ١٨٥ — ١٩١ . ويصف بواز احتفالات الزواج لدى النيسكا فيبين أن المعركة بين الجماعتين قد تكون عنيفة جداً بحيث يسقط أحد عبيد حرس الخطيب قتيلا : هذه علامة على أن الزوجين سوف لا يفترقان أبداً (بواز ١٩١٦ ، ص٥٣١)

الأخذ من ثالثة) ، حسب المجتمعات ، إلى توازن — ظاهري مع ذلك أكثر منه حقيقي — بعدة طرق : ديموقراطياً ، حسب المبدأ القائل بتعادل جميع المقايضات الزواجية ؛ أو ، بالعكس ، بافتراض أحد الأوضاع أعلى من الآخر ؛ قانونياً ، مما يعني الشيء نفسه نظرياً — إن لم يكن عملياً — في قرينة اجتماعية واقتصادية مختلفة ، إذ أن كل أسرة تشغل الوضعين معاً (١) . ولم تستطع المجتمعات الشمالية على ساحل الهادي ، أو لم تشأ ، اختيار إحدى نقطتي التوازن هاتين ، من حيث أن رفعة هذه الزمرة المقايضة أوضعة تلك داخل الفئة الإجتماعية نفسها التي كان لابد ، من حيث المبدأ ، أن تنتمي إليها هذه الزمرة أو تلك — تكون علنا محل خلاف بمناسبة كل قران . فالفئات المعنية تنتهز فرصة كل قران أو مهرجانات تبادل الهدايا التي ترافقه أو التي سبقته ، ونقل الألقاب والأموال الذي يتم بهذه المناسبة ، للفوز بمزية على الفئة الأخرى وإنهاء النزاعات السابقة على السواء . كان المقصود صنع السلام ، وإنما بأفضل الشروط الممكنة . إن مجتمعنا الوسيط يقدم ، بعبارات المؤسسات الأبوية ، صورة متناظرة لوضع يشترك في كثير من نقاطه مع الوضع المذكور .

لِمَ نندهشُ ، والحالة هذه ، من الرواية الصغيرة الفظيعة التي يفتش الأهالي فيها عن أصل مؤسساتهم الأمومية ؟ ولِمَ نفاجأ من اتخاذ احتفال الزواج بين أبناء عم أشقاء شكل معركة دامية ؟ عندما نعتقد ، إذ نعرض هذه العداوات الملازمة لبنية التسيمشيانية الإجتماعية ، بـ « بلوغ الصخرة » (على حد تعبير مارسيل موس) . نعبّر بهذه

(١) كلود ليدي — ستروس ، البنيات الأولية للقرابة ، مرجع مذكور : أ . ب . ، ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

الإستعارة الجيولوجية عن مقارنة شبيهة تقريباً بتلك التي تقوم بها اسطورتا ووكس وأسديوال . جميع النقيضات التي يتصورها الفكر الأهلي على مختلف الأصعدة : الجغرافي والإقتصادي والسوسيولوجي وحتى الكوزمولوجي ، هي في نهاية الأمر ، شبيهة بالنقيضة ، الأقل وضوحاً ولكن كم هي واقعية . التي يحاول الزواج ببنت الخال التغلب عليها بدون جدوى . كما تعترف بذلك أساطيرنا التي تتصف بأن وظيفتها إنما تكمن هنا على وجه الدقة .

لنلق على هذه الأساطير نظرة سريعة من جديد . ومن وجهة النظر هذه . مجاعة الشتاء التي تهلك زوجي البطلتين الأوليين ، تحررهما من الإقامة بين أهل الزوج وتسمح لهما باللقاء أولاً . ثم بالعودة إلى قرية مولد البنت ، التي تطابق مستقبلاً ، بما يتعلق بابن هذه الأخيرة ، نمط إقامة بين أهل الأم . إذاً ، يرتبط نقص الطعام بتصدير البنات ، اللواتي يرجعن إلى سلالتهن الأصلية عند اختفاء الطعام : رمز حادثة تتضح على نحو أكثر تشخيصاً كل عام — حتى بدون مجاعة — برحلة السمك المضيء في نهر ناس وسمك السلمون في سكينا . تأتي هذه الأسماك من عرض البحر ، وتصل من الجنوب ومن الشمال وتصعد النهرين نحو الشرق . وكالسمكة التي ترحل ، تتابع أم أسديوال سيرها نحو الغرب والبحر ، حيث يعرف أسديوال التجارب المشؤومة للزواج الواقع في مكان إقامة الزوجة .

يتم الزواج الأول مع نجمة المساء ، المخلوقة السماوية . فالإرتباط : سماء — انثى ، ذكر — أرض ، المضمر في هذا السياق . يستدعي ملاحظتين :

أولاً ، تصطاد الدبة أسديوال ، إذا صح القول ، وتجذبه إلى السماء .

وكثيراً ماتصف الأساطير راحيّات القدم **كصيادي سمك السلمون** (١) . وكسمكة من سمك السلمون أيضاً ، يصطاد والد نجمة المساء الرحيم (الشمس) أسديوال بشبكة بعد تحطمه على الأرض (٢) . ولكنه ،

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠٣ . يبدو أن وظيفة رحلة اسديوال المزدوجة إلى السماء (المتباينة مع رحلته الوحيدة إلى العالم الجوفي) هي زيادة توضيح المماثلة مع صيد سمك السلمون . في الواقع تتم العودة إلى السماء بشكل صيد سمك بواسطة شبكة تم انزالها من الفتحة السماوية : وذلك على النحو الذي يتم فيه الصيد الطقوسي بالشبكة لأول سلمون الربيع من ثقب يصنع في الجليد الذي يبقى حتى ذلك الحين يغطي النهر .

(٢) بواز ١٩١٢ ، ص ١١٢ – ١١٣ . لو صح تفسيرنا لوجب التسليم بأن التقابل الصريح : سماء / أرض يتحقق هنا بشكل مضمر : سماء / ماء ، الذي يعد التقابل الأقوى الملازم لمنظومة العناصر الثلاثة ، مثلما تستخدمها الأسطورة .

في الواقع ، يمكن تمثيل هذه المنظومة بالصيغة التالية (العلامة : تقرأ « بالنسبة إلى » ؛ والعلامة : « مثل » ؛ والعلامة / « نقيض ») :

(١) سماء : أرض : : أرض : ماء .

التي يمكن أن تكتب :

(٢) سماء > أرض > ماء > .

إن الفرضية المطروحة أعلاه حول « صيد » اسديوال ، يمكن التحقق منها عندئذ بفضل التعديل :

(٣) سماء : ماء : : أرض : أرض ،

التي نتبين أنها تطابق رحلة أسديوال الخارقة الثانية ، حيث نقيض الماء (البر) يعبر عنه بواسطة رحلة جوفية . يحق لنا إذاً ، أن نفترض :

(٤) سماء / أرض : : سماء / ماء (عندما يكون « للماء » وظيفة « تحت سماوية ») .

(٥) أرض / ماء : أرض/أرض (عندمايكون «للأرض» وظيفة «تحتأرضية») .

ولكن هذا الإزدواج في القطب « أرض » لم يكن ، والحالة هذه ، قد أصبح ضرورياً إلا نظراً للتماثل ، تماثل بألفاظ غير مكشوفة ، بين التقابل الأكبر سماء وأرض وبين التقابل الأصغر ، غير الصريح أيضاً ، أرض وماء : اصطيد اسديوال، كسمكة، على أرض مختلطة بالماء، من علياء سماء مرسومة بمظهرمنظر أرضي: « مرج تكسوه الخضرةوالزهور».

منذ البداية ، تبدو الأسطورة محكومة هكذا بتقابل أشد فعالية من التقابلات الأخرى ، مع أنه لا يدرك مباشرة : هو التقابل بين الأرض والماء ، الذي يعتبر كذلك أشدها ارتباطاً بأشكال الإنتاج والعلاقات الموضوعية بين الناس والعالم . إن تحليل الأساطير السائدة في مجتمع ، وإن كان تحليلا شكلياً ، يثبت أولية البنيات التحتية .

عندما يعود من إقامته ، المعكوسة والمتناظرة ، في مملكة الفقمات الجوفية ، يسافر في معدة إحداها بطريقة طعام أيضاً شبيه **بالسمكة — المضيئة** . التي يجمعونها بالممشط في مجرى ناس « النهر — المعدة » . أضف أن البطل يسير الآن باتجاه معاكس ، ليس من الشرق إلى الغرب كالطعام الذي يختفي ، بل من الغرب إلى الشرق كالطعام الذي يعود .

ثانياً ، يترافق هذا الإنعكاس بانعكاس آخر : من الإقامة بين أهل الزوجة إلى الإقامة بين أهل الزوج ، وهو انعكاس مرتبط بالإستعاضة عن رحلة سماوية برحلة جوفية ، تنقل أسديوال من وضع : أرض ، ذكر ، مسود ، إلى وضع : أرض ، ذكر ، سائد .

لايوفق أسديوال في الإقامة في مكان الأب : يستعيد فيها ولده ، ولكنه يفقد زوجته وأبناء حميه . أما وقد عزل من هذه الزاوية الجديدة ، وعجز عن دمج صيغتي النسب والإقامة ، فانه متوقف ، وهو أقرب مايكون من الهدف ، في منتصف الطريق ، عقب صيد وفير : استعاد الطعام ولكنه فقد حرية الحركة . فالمجاعة ، سبب الحركة ، تخلت عن مكانها للوفرة ولكن لقاء الشلل .

عندئذ نفهم جيداً كيف أن زواج ووكس ببنت خاله ، الذي تلا ، زواجات أبيه ، يرمز إلى محاولة الفكر والمجتمع التسيمشيانيين ، الأخيرة وغير المجدية ، في التغلب على تناقضاتهما . ذلك أن هذا الزواج يخفق أمام **سوء تفاهم** ينضاف إلى **نسيان** : استطاع ووكس أن يفلح في أن يبقى عند أقارب أمه ، محتفظاً في الوقت نفسه بأراضي صيد أبيه ؛ وأن يصيب من الإرث في خط أمومي وخط أبوي معاً : فمع أنه هو وزوجته بنت خال وابن عمة ، فقد بقي كل منهما غريباً عن الآخر ، لأن زواج أبناء العمة وبنات الخال ، في مجتمع إقطاعي ، وسيلة وطعم

معاً . ففي هذه المجتمعات ، يقايضون النساء دائماً ولكنهم يكافحون أيضاً من أجل الأموال .

ـ ٧ ـ

يوحي التحليل المتقدم بملاحظة من نوع آخر : يجازف المرء دائماً ، إذ يشرع ، كما فعل بواز في كتابه المدهش **الميتولوجيا التسيمشيانية** ، « بوصف حياة شعب وتنظيمه الإجتماعي ومعتقداته وممارساته الدينية ، مثلما تظهر في أساطير هذا الشعب » (١) .

علاقة الأسطورة بالمعطى أكيدة ، ولكن لا على صورة **تكرار عرضه** ، بل هي من طبيعة جدلية ، والمؤسسات الموصوفة في الأساطير يمكن أن تكون عكس المؤسسات الواقعية . وكذلك يكون الشأن دائماً عندما تحاول الأسطورة أن تعبر عن حقيقة سلبية . فكما أشرنا من قبل ، سبّبت أسطورة أسديوال شيئاً من الإرتباك للأتنولوجي الأمريكي الكبير ، حيث جاء فيها أن ووكس ورث أراضي صيد أبيه ، فيما تؤكد نصوص أخرى والملاحظة المباشرة انتقال ممتلكات الرجل — بما فيها أراضي الصيد — إلى ابن أخته ، أي من رجل إلى رجل ، في خط أمومي (٢) .

ولكن وراثة ووكس من أبيه لاتعبّر عن الظروف الفعلية أكثر مما تعبّر عنها زواجات أبيه في مكان إقامة زوجاته بين أهلهن وأقاربهن . في الواقع كان الأولاد يشبون في مكان إقامة الأب بين أهله ، ويكملون تربيتهم عند خالهم ؛ ويعودون ، بعد الزواج ، لقضاء حياتهم عند

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٣٢ .

(٢) انظر ترددات بواز ، في بواز ١٩١٦ ، ص ٤٠١ ، ٤١١ — ٤١٢ . حتى غارفيلد الذي انكب على المسألة لا يزمع على التسليم بالإرث في خط أبوي ؛ انظر غارفيلد ، وينجرت ، باربو ، مرجع مذكور ، ص ١٧ .

والديهم ، مصحوبين بزوجاتهم ؛ ويستقرون في قرية الخال عند دعوتهم لخلافته . ذلك كان الشأن على الأقل في الأسر النبيلة لمجتمع كانت تشكل الميتولوجيا « أدب بلاطه الحقيقي » . كانت هذه الجيئات والذهابات أحد الدلائل الخارجية على التوتر القائم بين السلالات المتصاهرة . فاذاً ، لاتتعلق التأملات الأسطورية حول صيغتي الإقامة ، التي تتصف كلياً بأنها أبوية أو أمومية ، بالواقع التسيمشياني ، بل بالإمكانات الملازمة لبنيته ، واحتمالاته الكامنة . وتحاول هذه التأملات ، في التحليل الأخير ، لا وصف الواقع بل تبرير التسوية التي يتألف منها هذا الواقع ، إذ أن الأوضاع المتطرفة يتم تصورها في هذه التأملات الأسطورية بهدف البرهان حصراً على أنه لا يمكن الأخذ بها . هذا النهج الخاص بالتفكير الأسطوري ، ينطوي على القبول (ولكن بلسان الأسطورة المكنون) بأن الممارسة الإجتماعية المعمقة على هذا النحو يعيبها تناقض لايمكن تجاوزه ، تناقض ، مثل تناقض بطل الأسطورة ، يعجز المجتمع التسيمشياني عن فهمه . ويفضل أن ينساه .

تصورنا للعلاقات بين الأسطورة والواقع يقيّد دون ريب استخدام الأسطورة على أنها مرجع وثائقي . ولكنه يفتح إمكانات أخرى ، ذلك أننا ، إذ نتخلى عن البحث في الأسطورة عن لوحة أمينة دائماً للواقع الأتنوغرافي ، نحصل على وسيلة الوصول أحياناً إلى المقولات اللاشعورية .

كناقد ذكّرنا قبل قليل بأن رحلتي أسديوال — من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق — حُدّدتا في علاقة متبادلة مع صيغتي إقامة أمومية وأبوية على التوالي . غير أن الإقامة لدى التسيمشيانيين ، والحالة هذه ، هي بالفعل إقامة أبوية : ومن هنا هذه المعاينة (التي تفرض نفسها علينا الآن) المتمثلة في أن إحدى الوجهتين تطابق اتجاهاً

مباشراً في « قراءة » مؤسساتهم . فيما تطابق الأخرى الإتجاه المقابل . والرحلة من الغرب إلى الشرق ، التي هي رحلة العودة ، تترافق بعودة إلى الإقامة الأبوية . فالإتجاه الذي تتم فيه هو إذاً ، في الفكر الأهلي ، الإتجاه الواقعي الوحيد ، من حيث أن الآخر هو اتجاه خيالي .

وهذا هو بالضبط ماتعلنه الأسطورة مع ذلك . التنقل نحو الشرق يضمن عودة أسديوال إلى عنصره : الأرض ، وإلى بلد مسقط الرأس . وعندما كان يتجه غرباً ، كان مقدّم غذاء يقضي على المجاعة ؛ وكان يتلافى نقص الطعام في الوقت الذي كان يذهب في الإتجاه الذي يذهب فيه الطعام . وعندما يسافر باتجاه معاكس ، في معدة الفقمة ، يتطابق رمزياً مع الطعام ويرتحل باتجاه عودة الطعام .

وكذلك الشأن بما يتعلق بالإقامة الأمومية : فقد تم إدخالها على أنها حقيقة سلبية ، نيابة عن عدم وجود الإقامة الأبوية بسبب موت الأزواج . إذاً ، ما الذي يمثله الإتجاه غرب – شرق ، في الفكر الأهلي ؟ إنه الإتجاه الذي يسلكه السمك المضيء والسلمون ، عند وصوله من البحر سنوياً للصعود في النهرين والتوغل نحو المنبع . إذا كانت هذه الوجهة هي ذاتها التي يجب أن يتبناها التسيمشيانيون أيضاً للحصول على صورة غير مشوهة عن وجودهم الإجتماعي الواقعي ، أفلا يعني ذلك أنهم يتصورون أنفسهم **نوعاً فرعياً من السمك** : أي أنهم يضعون أنفسهم في مكان الأسماك . أو على الأصح يضعون الأسماك في مكانهم ؟ .

هذه الفرضية ، الموضوعة بنتيجة محاكمة استنتاجية ، تجد تأكيدها غير المباشر في الطقوس والميتولوجيا .

صيد السمك وتحضيره لدى أهالي الساحل الشمالي الغربي ، يتيحان

الفرصة لمختلف أنواع الطقوس . أشرنا من قبل إلى وجوب قيام النساء ، عند استخراج زيت السمك المضيء ، باستخدام نهودهن العارية بمثابة معاصر ، وإلى وجوب ترك الفضلات لتتعفن بالقرب من المنازل على الرغم من العفونة . أما السلمون فلا يتعفن ، نظراً لتجفيفه تحت أشعة الشمس أو تدخينه . ولكن ينبغي مراعاة اعتبارات أخرى شعائرياً : من ذلك قطع السمكة بسكين بدائية ، مصنوعة من صدف بلح البحر ، باستثناء شفرات الحجر والعظم والمعدن . وتقوم النسوة بالعملية جالسات على الأرض ، وأفخاذهن منفرجة (١) .

تبدو هذه الأوامر والنواهي أنها تعبر عن قصد واحد : جعل العلاقة بين السمكة والإنسان « علاقة مباشرة » وذلك بمعاملتها كما او كانت إنساناً أو ، على الأقل ، بحذف استعمال الأشياء المصنعة أوتحديدها إلى أقصى حد ، هذه الأشياء التي تدخل في مجال الثقافة : بعبارة أخرى ، بنفي ماتختلف الأسماك به عن الناس ، أو الإقلال من قيمته .

تروي الأساطير ، من جانبها ، زيارة أمير إلى مملكة أسماك السلمون ، يرجع منها ، بعد فوزه بمصاهرة الأسماك ، في هيئة سمكة . وتتضمن جميع هذه الأساطير الحادث نفسه : يعلم الأمير الجائع ، بعد قيام السلمون باستقباله ، بأنه لايجب ، لأي عذر كان ، أن يأكل من طعام السمك ذاته ، ولايجب أن يتردد في قتل الأسماك وأكلها ، بغض النظر عن الصورة البشرية الذي تظهر له بها مستقبلاً (٢) .

والسبب في ذلك أن التماثل الأسطوري يصطدم عندئذ بالعلاقة الحقيقية الوحيدة التي توجد بين السمكة والإنسان : علاقة الغذاء .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٤٤٩ - ٤٥٠ و ٩١٩ - ٩٣٢ (hootko) .

(٢) بواز ١٩١٦ ، ص ١٩٢ - ٢٠٦ ، ٧٧٠ - ٧٧٨ ، ٩١٩ - ٩٣٢ .

ولايمكن جعل هذه العلاقة متعالية ولايمكن تحويلها . فهي تبقى ، حتى في الأسطورة ، على صورة قضية عنادية : إما أن يأكل كما يأكل سمك السلمون (مع أن الآكل إنسان) ، وإما أن يأكل سمك السلمون (ولو أن هذه الأسماك كالناس) . والحل الأخير صحيح بشرط مراعاة الطقوس التي يتطلبها سمك السلمون والتي تساعد على أن تُبعث الأسماك حية بدءاً من حسكات مجمع بعناية ، ثم تغمر أو تحرق (١) . أما الحل الأول فقد يكون **إسرافاً في التماثل** : تماثل الإنسان مع السلمون وليس السلمون . مع الإنسان . والشخصية الأسطورية التي أصبحت مسؤولة عن ذلك تحولت إلى جذع أو صخرة – مثل أسديوال – محكوم عليها بالجمود ، ومقيدة إلى الأرض نهائياً .

إن أسطورة أسديوال ، إذ تبدأ من وضع ابتدائي متميز بحركة يتعذر كبحها لتصل إلى وضع نهائي متميز بجمود بات ، تعبّر إذاً على طريقتها ، عن جانب أساسي من جوانب الفلسفة الأهلية . غياب الغذاء مطروح في بداية الأمر ؛ وكل ما تقدم يدعو إلى الظن بأن دورأسديوال بوصفه مقدم غذاء ، يقوم على نفي هذا الغياب ، الذي يختلف عن الحضور اختلافاً تاماً : في الواقع ، عندما يتم الحصول ، أخيراً ، على هذا الحضور بظهور أسديوال بمظهر غذاء (وليس مقدم غذاء) ، يفضي هذا الحضور إلى حالة من العطالة .

ولكن المجاعة ، ومثلها الجمود ، لاتقدم للناس وضعاً مقبولاً . إذاً ، يجب الإستنتاج بأن صيغة الوجود الإيجابية الوحيدة ، في نظر

(١) لاتتوفر لدينا معلومات بشأن أسماك أخرى ، وعلى الأخص العقربيات . ولكن ، ينتج من بواز ١٨٩٥ أن البطل أكل ، عند الفقمات ، حسكها ، إذ أن الحسك ، في النهاية ، يخرج من معدته ، مسبباً له الموت .

الأهالي ، تقوم على **نفي اللاوجود** . ولامجال لإستثمار هذه الفرضية في حدود هذا العمل . فلنقتصر بالمناسبة على الإشارة إلى أن بوسعها أن تلقي ضوءاً على **الحاجة إلى تأكيد الذات**، التي تبدو أنها تطبع مجتمعات ساحل الهادي الشمالي الغربي بأسلوب خاص جداً ، وذلك في **البوتلاتش** والأعياد والإحتفالات والمنافسات الإقطاعية .

— ٨ —

ثمة مشكل أخير ينتظر حلاً : هو المشكل الذي تطرحه الإختلافات بين نسخة نهر ناس ونسخ الساحل التي يقع عملها على نهر سكينا . وقد تتبعنا حتى الآن النسخ الأخيرة ؛ فلنتفحص الآن نسخة ناس .

تنتشر المجاعة في قريتي لاكسكالتساب وجيتوونكسيلك — ويمكن تحديد موقعهما. فالأولى هي غرينفيل الحالية على مصب ناس (١) ، والثانية موجودة على ناس الأسفل ، ولكنها بعيدة نحو المنبع (٢) . — ثمة أختان ، باعد بينهما الزواج ، تعيش كل منهما في إحدى هاتين القريتين . وتقرران الإجتماع ،

(١) سوانتون ، القبائل الهندية في شمال أمريكا ، مرجع مذكور : «لاكواز اب أو غرينفيل» (ص ٥٨٦) ؛ « جيتو ينكسيلك . . . بالقرب من مصب نهر ناس » (الصفحة ذاتها) . غير أن خريطة السيد باربو ، Totem poles ، تعين موقع جيتوينكسيلك (جيتو ينكسيهنت) نحو عالية المضائق .

(٢) سابير ، مخطط . . . مرجع مذكور : « غرينفيل (لاكسكالتساب) . . . » (ص ٢) . بحسب سابير ، إن ال Gitwankeitlka ، « قوم المكان الذي تقيم فيه العظايات » ، يشكلون الفئة النيسكية الثالثة ، بدءاً من سافلة النهر .

وتلتقيان في منتصف الطريق في مكان سمي تخليداً لهذا الحادث . وتحملان قليلاً من الزاد : أخت سافلة النهر ، حفنة من ثمرات عنبية ؛ وأخت عالية النهر ، جزءاً من فرخ سمك . فتتقاسمان الزاد وهما تتألمان لبؤسهما .

أخت عالية النهر مصحوبة بابنتها . ولا تذكرها الأسطورة بعد ذلك . وأخت سافلة النهر ، الأخت الصغرى ، لاتزال عزباء . ويزورها مجهول ليلاً . يدعى هوكس ، ويعني تميمة سعد . ويعلم بحال النسوة فيزودهن بالطعام بصورة اعجوبية . وتلد الصغرى صبياً في الحال ، آسي — ويل ، ويصنع أبوه له نعلي ثلج ، غير فعّالين في البداية ، ولكنهما يمنحان صاحبهما سلطة سحرية بعد تحسينهما . ويتسلم آسي — ويل من أبيه كلبين سحريين وعصا قادرة على خرق الصخور . ومنذ ذلك الحين ، برز صياداً أفضل من شخصيات أخرى فوق طبيعية تبارى معها .

هنا موقع حادثة السحاب هوكس أمام أخوة امرأته التي كنا قد لخصناها أعلاه (١) . ويذهب هؤلاء بأختهم وابنها إلى جيتكسادن نحو سافلة مضايق ناس (٢) . وهناك يجذب العبد المتنكر بزي دب خارق البطل إلى السماء ولكن البطل لاينجح في الدخول إلى المقر السماوي ويرجع إلى الأرض بعد أن فقد أثر الدب .

---

(١) انظر ص ١٨٧ .

(٢) سابير ، مرجع مذكور : « gitxate'n ، قوم الإشراك (للسمك) » (ص ٣) : باربو ، مرجع مذكور ، خريطة : Gitrhatin ، في أول المصب ، ونحو سافلة الوادي الضيق . يبدو أن هذا الموضع هو نفسه المسمى في البداية لا كسكالتساب .

عندئذ يذهب إلى بلاد التسيمشيانيين حيث يتزوج أخت صيادي الفقمات . ويذلّهم بتفوقه فيتخلون عنه ، ويرور الفقمات في مملكتهم تحت الأرض ، ويعالجهم ويشفيهم ويحصل على قارب من الأمعاء يعيده إلى الشاطىء ، فيقتل أخوة امرأته بحيتان اصطناعية . ويجد امرأته فلا يفارقها بعد ذلك (١) .

نسخة هزيلة جداً بالتأكيد . مشاهدها قليلة . وعندما نقارنها بنسخة بواز ١٩١٢ التي اعتمدناها مرجعاً حتى الآن ، تبدو سلسلة الأحداث فيها مشوشة . ولكننا قد نخطىء إذا اقتصرنا على معاملة نسخة ناس بمثابة صدى ضعيف لنسخ سكينا . في السياق الإبتدائي ، وهو أفضل أقسامها محافظة ، يقع كل شيء كما لو كان فيض التفصيلات باقياً على حاله ، وإنما لقاء إبدالات تؤلف منظومة بالتأكيد . فلنبدأ بجردها، مميزين في الوقت نفسه العناصر المشتركة والعناصر المحوّلة .

في الحالتين ، تبدأ الحكاية في وادٍ نهري : وادي سكينا ووادي ناس . الفصل شتاء ، والمجاعة منتشرة ، وثمة امرأتان ، قريبتان ، تعيش إحداهما في عالية النهر والثانية في سافلة النهر ، تقرران الإجتماع وتلتقيان في منتصف الطريق .

وإلى الآن تبرز عدة اختلافات :

	ناس	سكينا
مكان العمل	ناس	سكينا
حالة النهر	؟	متجمد
وضع القريتين	بعيدتان قليلا	بعيدتان جدا(٢)
قرابة المرأتين . . .	اختان	أم وبنت
الحالة المدنية . . .	١ متزوجة ١ عزباء	أرملتان

(١) بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٢٥ – ٢٢٩ .
(٢) هذا على الأقل ماتؤكده الأسطورة بتفخيم ، ولكن قرية المرأة الصغرى غير معينة .

واضح أن هذه الإختلافات تعادل **إضعاف جميع التقابلات** في نسخة ناس . وذلك واضح جداً في وضع القريتين ، وأكثر وضوحاً كذلك في علاقة القربى بين المرأتين ، التي يتحقق عنصرها الثابت القائم على **العلاقة** : كبرى / صغرى ، على صورة زوج : **أم / بنت** ، في الحالة الأولى ، و : **أخت كبرى / أخت صغرى** ، في الحالة الثانية ؛ الأم والبنت تقيمان على مسافة بعيدة الواحدة عن الأخرى ، فيما تقيم الأختان على مقربة من بعضهما ؛ والأم والبنت مدفوعتان إلى اللقاء بحادث أشد وضوحاً (ترمّل الإثنتين في آن واحد) من حادث اندفاع الإختين إلى اللقاء (إحداهما متزوجة بدون أية إشارة إلى ترمّلها) .

والدليل موجود أيضاً على أن نسخة ناس تمثل أضعافاً لنسخة سكينا . وليست نسخة سكينا تعزيزاً لنسخة ناس . ويتمثل هذا الدليل في بقاء العلاقة الأصلية **أم / بنت** على صورة أثر : أمومة الأخت الكبرى ، المصحوبة بابنتها ، تفصيل ، مردوده الوظيفي بلا قيمة ، من جميع النواحي ، في نسخة ناس :

(**أ**) [أم : بنت] : : [أم + بنت] : [لا — أم]

من حيث أن العنصر الثابت محدد ، إذاً ، بالتقابل بين **خصب ماضوي وخصب مستقبلي** .

وعليه ، تترافق هذه الإختلافات ، التي يمكن اعتبارها من حيث « الزيادة والنقص » — وبهذا المعنى كمية — باختلافات أخرى ، هي إنعكاسات حقيقية .

في قراءات سكينا ، **تأتي** كبرى المرأتين من عالية النهر . والصغرى من سافلة النهر . وفي قراءة ناس ، نجد العكس ، إذ يأتي الزوج

(آم + بنت) من جيتوونكسيلك ، بعيداً نحو المنبع ، والأخت العزباء (التي تصبح زوجة الحامي الخارق ، ومن ثمّ ، مطابقة لبنت نسخة سكينا) من لاكسكالتساب ، نحو سافلة النهر .

في نسخة سكينا ، لاتملك المرأتان أي طعام . وتضطران لإقتسام **عنبة عفنة واحدة** ، وجدتاها في مكان لقائهما (١) . ومن جديد تدل نسخة ناس على إضعاف ، إذ أن المرأتين تحضران زاداً ، يسيراً جداً في الحقيقة : حفنة من العنبيات وجزءاً من فرخ سمك صغير :

	سافلة النهر	عالية النهر
نسخة سكينا	:: ← عنبة فاسدة → ::	
نسخة ناس	عنبات ←	→ فرخ سمك

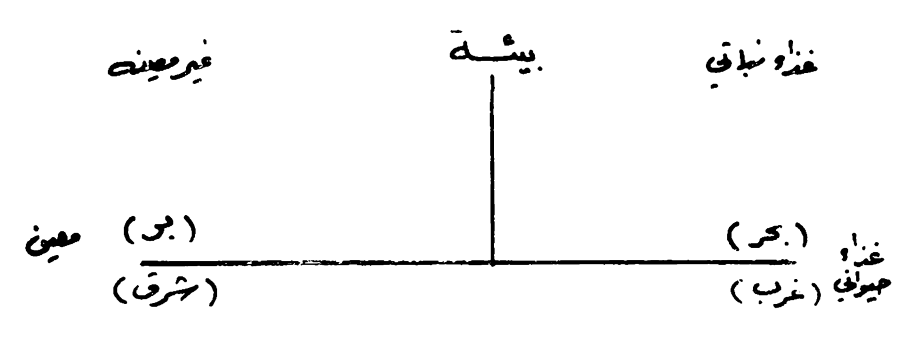
لعل من السهل أن نثبت تصور العفونة على أنها حد بين الغذاء والغائط (٢) ، على ساحل الهادي الشمالي الغربي وفي مناطق أخرى من أمريكا . وإذا كانت العنبة الوحيدة (**كمياً** ، غذاء أدنى) ، في نسخة سكينا ، ركيزة العفونة (**نوعياً** ، غذاء أدنى) فذلك يعني ، إذاً ، أن العنبات متصورة **نوعياً** كالغذاء الضعيف بالقياس إلى الأغذية القوية .

واضح أن المرأتين ، في نسخة سكينا تقترنان على نحو صريح ، لا بأطعمة محددة ، بل بنقص كل غذاء . ومع ذلك ، ليس « نقص

(١) « عدة عنبات » ، في بواز ١٨٩٥ .

(٢) تستند أساطير كثيرة إلى فقد السلمون من قبل الناس ، المعزو إلى رفض قطعة سمك عفنة ، أو إلى التقزز الناجم عن اكتشاف أن أم أسماك السلمون تلد هذه الأسماك من المؤخرة .

الغذاء ، المشار إليه ، مقولة فارغة لكونه مقولة سالبة ، أذ إن سير الأسطورة أعطاه محتوى بصورة ترتد إلى الماضي . . فالمرأتان هما غياب الغذاء ؛ ولكنهما مرتبطتان على التوالي بالشرق والغرب ، بالبر والبحر . وأسطورة أسديوال ترجع إلى تقابل بين نمطي حياة ، مرتبطين أيضاً بهذه الجهات الأصلية ذاتها وبهذه العناصر عينها : صيادي جبل من جهة ، وصيادي أنهار وبحار من جهة ثانية (١) . في نسخة سكينا ، التقابل الغذائي مزدوج إذن : بين غذاء حيواني (في الموقعين المتطرفين) وغذاء نباتي (في الموقع الأوسط) ، وبين حيوان بحري (غرب) وحيوان بري (شرق) ، أي :



ومن هنا هذه الصيغة :

(ب) [برّ : بحر] : : [« بر + بحر » : بيئة] .

التي ندرك تماثلها حالاً مع (أ) .

تستند المنظومة الغذائية في نسخة ناس إلى **بنية مبسطة** (بحدين بدلاً من ثلاثة حدود) وإلى **تقابلات أصابها الضعف** . ينتقل الغذاء النباتي

---

(١) بواز ١٩١٦ : « يتطلب الصيد البحري تأهيلا مختلفاً تماماً عن التأهيل الذي يلائم صيد الجبل » (ص ٤٠٣) .

من حالة غير معينة إلى حالة معينة قليلاً . من حد بين الغذاء وغياب الغذاء إلى غذاء إيجابي كمياً (حفنة عنبات) ونوعياً (عنبات أكثر طراوة) . وهذا الغذاء النباتي أصبح لايناقض الغذاء الحيواني ، وتلك مقولة واضحة جداً (ومعينة بالإشارة — ١) ، بل يناقض أضعف تحقق يمكن تصوره لهذا الغذاء الحيواني ذاته (ومع ذلك فهو معين بالإشارة + ١) ، وذلك بثلاث طرق :

سمك وليس لحم ؛
فرخ سمك . وليس سمكة ؛
طرف « ضخم كالإصبع » ؛
أي منظومة :

بحر ؛ غرب ؛ غذاء نباتي (أوفر نسبياً)	تقابل ـــــــــــ ضعيف الوضوح	بر شرق غذاء حيواني (أندر نسبياً)

إذاً ، يعبّر عن العلاقة المتبادلة بين القراءتين ، من وجهة نظر المنظومة الغذائية ، ب :

(ج١) [(— لحم :) — سمكة)] » : : [د س (لحم+سمكة) د س (غذاء نباتي)] .

أو بشكل مبسط (تُعامل الكمية الضئيلة د س بمثابة غياب) :

(ج٢) [لحم : سمكة] : : [(لحم + سمكة) : (غذاء نباتي)]

حيث المجموع (لحم + سمكة) ، يشكل صنف الغذاء الحيواني .

ونلاحظ من جديد تماثل الصيغ الثلاث أ ، ب ، ج .

نموذجا الطعام في نسخة ناس هما العنبات (مصب) ، وفرخ سمك (منبع) . فرخ السمك غذاء حيواني ونهري ، والعنبات غذاء نباتي وأرضي ، وهو الوحيد بين جميع أنواع الأغذية الأرضية (خلافاً للطريدة التي تصاد من الجبل) التي تقترن عادة بحافات الأنهار (١) .

إذاً ، تتسنى كتابة التحول الجاري بالإنتقال من نسخة إلى أخرى ، من وجهة النظر هذه :

(د) [غرب : شرق] : : [بحر : بر] : : [ماء : يابسة] : : [نهر : حافة] .

فليس والحال هذه تقابل النهر وحافاته مجرد إضعاف النقيضات الأساسية بين شرق وغرب . يابسة وماء ، التي تجد أوضح تعابيرها في التقابل : بحر / أرض ، بل هو أيضاً **وظيفة** من وظائف هذا التقابل الأخير .

في الواقع ، إن التقابل : نهر / حافة ، أشد وضوحاً في داخل البلاد (حيث يقتصر الماء على النهر) من الساحل . فهنا يصبح التقابل غير ملائم ، لأن البحر ، في فئة الماء ، يتفوق على النهر ، ولأن الساحل ، في فئة الأرض ، يتفوق على الحافة . وعندئذ نفهم سبب القلب الذي يسمح ، **نحو المنبع** ، بافتراض :

(د) [ماء : يابسة] : : [نهر : حافة] .

ولكنه ، **نحو المصب** — إذ يماثل بين مجموع النهر وحافته وبين الأرض ، بالتقابل هذه المرة مع البحر — يحث على افتراض :

(هـ) [ماء : يابسة] : : [بحر : (نهر + حافة)] .

---

(١) بواز ١٩١٦ : « تذهب النسوة جميعهن في قارب ، أو في الغابة ، اقطف الثمار العنبية » (ص ٤٠٤) .

حيث المجموع (نهر + حافة) يتبدل إلى وضع (أرض) .
ونظراً لإمكان إرجاع **د** ، **ه** إلى الصيغة :

(و) [أرض : ماء] : : [« نهر + حافة » : بحر] .

الشبيهة بالصيغ **أ** ، **ب** ، **ج** ، نتبين ، بهذا المثال ، كيفية إمكان ظهور تحول ميتولوجي في سلسلة تعادلات طرفاها معكوسان (۱) .

والواقع أن دعامة الوضع (سافلة النهر ، غرب) ، في آخر مراحل التحول ، غذاء نباتي وبالتالي أرضي ، فيما أن دعامة الوضع (عالية النهر ، شرق) غذاء حيواني يتصف ، لكونه مؤلفاً من فرخ سمك ، بأنه نهري وبالتالي مائي . فالمرأتان اللتان رُدّتا إلى قاسمهما المشترك الذي يتمثل في علاقة الكبرى بالصغرى ، يتم إبدالهما بالنسبة لعالية النهر ولسافلة النهر إبدالاً على نحو متماسك (۲) .

في نسخة سكينا ، إذاً ، **يبطل** مفعول التقابل الضعيف بين نهر وحافة (الأمر الذي تعبر عنه الأسطورة بالتأكيد على تجمد النهر وسير المرأتين على الجليد) لصالح التقابل الشديد بين بحر وبر ، المذكور مع ذلك بصورة سلبية (إذ عُرّفت المرأتان بعَوَزهما ، بما يتعلق بالغذاء المقترن بوضع كل منهما) . أما في نسخة ناس ، فان التقابل الشديد هو الذي يبطل مفعوله ، بالإضعاف والقلب ، لصالح التقابل الضعيف

---

(۱) انظر أ . ب . ، ص ۲٥۲ – ۲٥۳ .

(۲) تتسم الصغرى ، التي تمثل الخصب المستقبلي ، بطابع أنثوي متميز ، والكبرى بطابع انثوي غير متميز . إذاً ، ينبغي على الصغرى أن توجد دائماً في وضع (أرض) : في نسخة سكينا ، لأنها ستلد اسديوال . ملك الجبال ، صياد البر ، وفي نسخة ناس ، للسبب نفسه ، يضاف إليه الطابع الأنثوي البحت المتمثل بقطف الثمار العنبية ، التي تمثل الغذاء البري . انظر بواز ۱۹۱٦ : « يجلب الرجال جميع الغذاء الحيواني ، باستثناء الأصداف ، فيما تقطف النسوة الثمرات العنبية وتجمع الجذور والأصداف » (ص ٥۲ ، و ٤٠٤ أيضاً) .

بين نهر وحافة ، المذكور بصورة إيجابية (المرأتان مزودتان بالأغذية المناسبة ، وإنما بتقتير) .

تلاحظ تحولات موازية في حادثة الحامي الخارق ، كما ترويها النسختان . في نسخة سكينا ، يقدم فقط لحماً بكمية متزايدة (التقديم حسب الترتيب : سنجاب صغير ، ديك خلنج ، شيهم ، قندس ، عنزة ، دب أسود ، دب غريزلي ، رنّة) ؛ وفي نسخة ناس ، يقدم معاً لحماً وسمكاً بكمية كبيرة ، بحيث أن الكوخ « مليء باللحم والسمك » في الحالة الأولى « ومليء باللحم المقدد فقط في الحالة الثانية » . فهذا التوازن بين نمطي الحياة لايتحقق ، والحالة هذه ، إلا في وقت متأخر جداً ، وبصورة عابرة : خلال زواج أسديوال الثالث بأخت ، الجيتكساتليين ، عندما كان ، وهو لايزال بصحبة أخوة زوجته ، مزوداً بكمية وافرة من « السلمون وغريض اللحم » ، باعوها إلى التسيمشيانيين الجائعين (١) .

أضف أن أسديوال يستلم من أبيه أشياء سحرية تنجح في الحال (سكينا) في حين أن الأشياء التي أعطيت إلى آسي — ويل يزداد مفعولها تدريجياً (ناس) . وفي الحالتين يعود البطل من الغرب ، كالغذاء ، منقولاً في أحشاء الفقمات ؛ ولكن الإستعاضة عن الأمعاء (ناس) بالمعدة (سكينا) ، في الحالة الثانية ، يوحي بغذاء أقرب إلى التفسخ ، ذلك موضوع يصبح هنا نهائياً وليس ابتدائياً (عنبة فاسدة : غذاء المرأتين الأول في سكينا) . ولايجب أن ننسى ، من هذه الناحية ،

(١) قارن بهذا الشأن بواز ١٩٥٢ ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦ ، وبواز ١٩١٢ ، ص ٧٤ — ٧٧ و ١٢٠ — ١٢٣ .

أن السمكة المضيئة ، الأمل الوحيد في التخلص من المجاعة (تسمى هذه السمكة بالتسيمشيانية : hale – mà·tk ، أي « المنقذ ») يجب احتمالها حتى التفسخ ، وإلاّ لحق بها الذل فلا تعود أبداً .

– ٩ –

كيف نعطي محتوى مشخصاً لهذه الآلية المزدوجة المتمثلة في إضعاف التقابلات المصحوب بقلب العلاقات المتبادلة والتي أثبتنا صحة تماسكها الصوري ؟ لنلاحظ أولاً أن العكس معيّن في الموقع الجغرافي لكل من الشعبين : النيسكا ، قوم ناس ، موجودون في الشمال ؛والتسيمشيانيون (الذين يعني اسمهم : « داخل نهر سكينا » ، من k - Sia,n « سكينا ») موجودون في الجنوب . ولكي يتزوج بطل ناس في أرض أجنبية (الكلام نسبي) ، يذهب عند التسيمشيانيين ، أعني من جانب سكينا ، نحو الجنوب ؛ وزواج أسديوال الأخير ، المولود على نهر سكينا ، يرينا إياه ، قبل القطيعة ، مقيماً مع أقارب زوجته على نهر ناس ، أي في الشمال . ويكوّن كل قوم ، عن البلد الواحد ، صوراً متناظرة ومعكوسة ، على نحو عفوي .

فالأساطير تؤكد ، والحال هذه ، أن الثنائية : وادي سكينا ، وادي ناس ، التي تؤلف مع المنطقة الوسطى بلاد التسيمشيانيين (بالمعنى الواسع) ، يتم تصورها على شكل تقابل ، وكذلك الأمر بالنسبة للفعاليات الإقتصادية المقترنة بكل من النهرين ، على التوالي :

قرر مراهق ، ولد ولادة فوق طبيعية ، أن يصعد إلى السماء عندما كان الظلام لايزال مخيماً على الأرض . ويُخصب ، إذ يتحول إلى ورقة ، ابنة سيد الشمس ، التي تحمل طفلاً ،

اسمه Gèent . يستولي الطفل على الشمس ، وينزل ، وقد أصبح سيد النهار ، إلى الأرض ، وهناك يحصل على رفيق هو لوغوبولا ، سيد الضباب والماء والمد والجزر . ويتنافس الصبيان ، وبعد اختبارات عديدة مترجّحة ، يقرران اللعب برمي السهم ، رهانهما نهر سكينا مقابل نهر ناس . ويربح جيان بالحيلة ، ويحس بفرح شديد يعبّر عن ذلك بالتسيمشيانية – أي بلهجة مجرى سكينا الأسفل – « ويقول لوغوبولا : لقد فزت ياأخي جيان . والآن ستصعد السمكة – المضيئة نهر ناس مرتين في كل صيف . – ويجيب تكسامسن (جيان) : وسيكون سلمون سكينا سميناً جداً دائماً . – وهكذا اقتسما مافاز به تكسامسن على ضفاف ناس . . . وبعد ذلك يفترق الاخوان » . وتؤكد إحدى النسخ التي جمعها بواز : « ذهب تكسامسن باتجاه البحر ، ولوغوبولا ، نحو الجنوب ، من حيث جاء » (١) .

ومع ذلك لايقدم تناظر الموقعين الجغرافيين سوى بداية شرح . رأينا أن قلب العلاقات المتبادلة مرتبط باضعاف عام لجميع التقابلات ، لايكفي لعرضه مجرد إحلال الجنوب مكان الشمال ، والشمال مكان الجنوب . عندما تنتقل الأسطورة من سكينا إلى ناس ، يتغير شكلها بطريقتين مرتبطتين ارتباطاً بنيوياً : تصغر من جهة ، وتنعكس من جهة ثانية . ولكي يكون التفسير مقبولاً ، يجب أن يأخذ الجانبين بعين الإعتبار بصورة متضامنة .

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ ؛ وانظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .

يتكلم سكان سكينا وسكان ناس لهجات متجاورة (١) . وتنظيمهم الإجتماعي واحد تقريباً (٢) . غير أن الشعبين يختلفان اختلافاً عميقاً بما يتعلق بنمط الحياة . ولقد وصفنا نمط حياة سكينا والساحل ، المتميز بتغيير فصلي كبير ، ومزدوج بالإضافة إلى ذلك : بين مدن الشتاء ومعسكرات الربيع من جهة ؛ وبين صيد السمك المضيء الربيعي في نهر ناس وصيد السلمون الشتوي في نهر سكينا من جهة ثانية .

بما يتعلق بسكان سكينا ، لايبدو أنهم ذهبوا دورياً إلى سكينا . علمنا في الأكثر أن الذين كانوا يعيشون على نهر ناس ، بعيداً جداً نحو عالية النهر كانوا يسمون : Kit'anwi' like ، « قوم يغادرون قريتهم الدائمة دورياً » ، لأنهم كانوا ينزلون سنوياً نحو سافلة نهر ناس ، لصيد السمك المضيء فقط (٣) . وهكذا تبدو التغيرات الفصلية الأكثر اتساعاً التي مارسها النيسكا محدودة بنهر ناس ، فيما كانت تغيرات التسيمشيانيين تتعلق بمنظومة أشد تعقيداً ، سكينا — ناس . ذلك أن السمكة المضيئة تصل منذ شهر آذار إلى نهر ناس ، مكان لقاء كل الجماعات التي تنتظر « المنقذ » بقلق ، فيما يصعد السلمون بعد ذلك نحو عالية النهرين . فإذاً ، كان النيسكا يعيشون في واد واحد ، والتسيمشيانيون في واديين .

---

(١) بواز ١٩١٦ ، ص ٧٠ . انظر كذلك بواز ١٩٠٢ ، ص ٧ وما يليها .

(٢) سابير ، مخطط . . . ، ص ٣ — ٧ ، حيث أخطأ غودار (مرجع مذكور) في نسبة فرعين من الزواج الخارجي عوضاً عن أربعة فروع . ويفسر هذا الخطأ على الأرجح بحاجة النيسكا ، جيران تلينجيت المباشرين ، لتطبيق قاعدة المشترك الأصغر على تنظيمهم الإجتماعي ، ضماناً لإحترام قوانين الزواج الخارجي في الزواجات التي يعقدونها مع الأجانب أكثر مما يحتاج إليها التسيمشيانيون ، في معظم الأحيان .

(٣) سابير ، مرجع مذكور ، ص ٣ .

أما والأمر على هذا النحو ، فان جميع الأهالييستطيعون تصور الثنائية ناس – سكينا على أنها تقابل ، ومثلها الثنائية الملازمة لها : سماك مضيء – سمك السلمون . ولا ينبغي الشك في ذلك ، نظراً لقيام بواز بجمع الأسطورة التي تؤسس هذا التقابل بنسختين متماثلتين تقريباً ، الأولى بلهجة ناس ، والثانية بلهجة سكينا . غير أن تقابلا يتصوره الجميع يمكن ألاّ يكون ذا دلالة واحدة في نظر كل فئة . كان التسيمشيانيون يعيشون التقابل كل سنة ، فيما كان النيسكا يكتفون بمعرفته . ومع أن الصياغة بأزواج من التقابلات تظهر في اللغة التسيمشيانية على أنها نمط واضح جداً يعيه المتكلم على الأرجح (١) ، فلا يمكن أن يكون مردودها المنطقي والفلسفي واحداً في الفئتين . يستخدم التسيمشيانيون هذه الطريقة في بناء منظومة إجمالية ومتماسكة ، ولكنها لايمكن إيصالها إلى أناس لايتسم وجودهم المشخص بسمة الثنائية نفسها ، وربما أيضاً لأن اتجاه مجرى ناس شرق – غرب أقل وضوحاً من اتجاه مجرى سكينا ، الأمر الذي يسهم في جعل الرسم الإختزالي الطوبوغرافي غامضاً .

نتوصل هكذا إلى إحدى خواص الفكر الأسطوري الأساسية ، والتي يمكن العثور على أمثلة منها في مكان آخر : عندما ينتقل رسم اختزالي أسطوري من شعب إلى آخر ، فتعيق المشاركة فيه اختلافاتٌ في اللغة والتنظيم الإجتماعي أو نمط الحياة ، يتسرب الضعف والتشوش إلى الأسطورة . على أنه يمكن الوقوع على مقطع ، تنعكس الأسطورة عنده وتستعيد جزءاً من دقتها عوضاً من الزوال .

---

(١) يذكر بواز ٣١ زوجاً من « الجزيئات المحلية » في وضع التقابل من نمط : نحو الأعلى / نحو الأسفل ؛ نحو الداخل / نحو الخارج ؛ إلى الأمام / إلى الوراء ، إلخ . (بواز ، دليل . . . مرجع مذكور ، ص ٣٠٠ – ٣١٢) .

تجري الأمور هنا كما في علم البصريات . ترى الصورة من فتحة مناسبة . فاذا ضاقت هذه الفتحة ، تتشوش الصورة ويصعب إدراكها . ومع ذلك ، عندما تقتصر الفتحة على ثقب دقيق ، أي عندما يميل الإتصال إلى الزوال ، تنعكس الصورة وتسترد وضوحها . وتستخدم التجربة في المدارس لتوضيح إنتشار الضوء في خط مستقيم ، بعبارة أخرى ، لتوضيح إنتقال الأشعة الضوئية حسب مقتضيات حقل ذي بنية وليس بصورة اعتباطية .

يشكل العمل الحاضر تجربة على طريقته ، نظراً لإقتصاره على حالة واحدة ، ولكون العناصر التي عزلها التحليل تظهر فيه بعدة سلسلات من التبدلات المتزامنة . فاذا استطاعت هذه التجربة الإسهام في البرهان على أن مجال الفكر الأسطوري ، هو الآخر ، مزوّد ببنية متينة . تكون قد حققت هدفها .

حاشية

أعدت قراءة هذا النص ، بعد خمس عشرة سنة خصصتها لدراسة الميثولوجيا الأمريكية ، فوجدت أنه يستدعي بعض التصحيحات — كنا قد أدخلنا عدداً منها في النص — وبعض الملاحظات . وإذ تقيدت حرفياً باشارة بواز (١٩١٦ ، ص ٧٩٣) القائلة بأن نسختي ١٨٩٥ و ١٩١٢ « متماثلتين عملياً » ، كان اهتمامي بالأولى ناقصاً ، معتقداً بامكان إهمالها ، بوصفها « قراءة ضعيفة » عن الثانية ، ولاتختلف عنها سوى « بعض الإختلافات الدنيا » (ليفي — ستروس) ١٩٥٨ ب ، ص ٣٤ اشية ١) . والواقع أن ثمة والحالة هذه اختلافات كبيرة بين النسختين.

يتعلق الإختلاف الأساسي بوضع كل من المرأتين ، الذي يوجد ، من نسخة إلى أخرى ، معكوساً تماماً : تأتي الأم من عالية النهر ، والبنت من سافلة النهر ، مما يبدو أنه يُبطل تفسير العلاقات بين نسخة ١٩١٢ باللهجة التسيمشيانية ، ونسخة ١٩٠٢ بلهجة النيسكا ، الوارد أعلاه . ولكنّ ذلك يكون صحيحاً فقط إذا كان النهر المتجمد ، الذي تسافر عليه المرأتان في نسخة ١٨٩٥ ، هوسكينا . وعليه ، مع أن هذه النسخة هي أيضاً من مصدر تسيمشياني وأنها لاتسمي النهر ، على الأقل في بداية الأسطورة ، فلدينا أسباب وجيهة ترجّح أنه ناس . وفي هذه الحالة ، لايبطل تفسيرنا ، بل يتلقى تأييداً إضافياً ، لأنه يربط بتبدل النهر تبدل وضع كل من البطلتين بالنسبة إلى عالية النهر وسافلته .

فما هي الأسباب التي تشهد إذن في صالح نهر ناس ، في نسخة ١٨٩٥ ؟ لنلاحظ أولاً أنها تزوج صغرى المرأتين برجل من قبيلة أجنبية . من الناحية الجغرافية ، الأم وابنتها قريبتان من بعضهما ، إذ أنهما ، وقد غادرتا قريتهما في وقت واحد ، تلتقيان بعد مسيرة يومين ؛ ولكنهما ، بالمقابل ، بعيدتان جداً ، الواحدة عن الأخرى ، من ناحية سوسيولوجية ، لأن زواج البنت يقدم مثالاً واضحاً جداً على الزواج الخارجي . ولهذا السبب ، عندما كبر آسيوا ، قرر أبوه « هو » (التجسيد البشري للطير هادسيناس) الإقامة مع أمه وجدته لأمه في قبيلة هذه الأخيرة ، بمقتضى مبدأ الإقامة الأمومية ذاته ، الذي يرجح في نسخة ناس (أعلاه ص ١٨٧)

ينصرف آسيوا ، في قرية جدته لأمه ، إلى الصيد في الجبل ، باستثناء الصيد في البحر (قد يبدو ذلك إيضاحاً زائداً نظراً لبعد القرية نحو عالية النهر ، ولكن فائدته ستظهر ثانية فيما بعد) . ويتزوج فيها ، وهذا الزواج ، الذي يدفع لقاءه ثمناً عالياً لأخوة الفتاة من الحيوانات

التي قتلها في الصيد، ثم عقده بالتأكيد على مواطنة . فهذا الزواج الداخلي يسبق ، إذاً ، زواجه ببنت الشمس (المحددة هنا على أنها حصراً سيدة الدب الخارق) ، فيما تلي المغامرة مع المواطنة ، في نسخة سكينا ، الزواج السماوي ، ويتحمل البطل نتيجة خيانة هذا الزواج .

غير أن نسخة ١٨٩٥ توضح أن آسيوا (ص ٢٨٧) عاش مع زوجته في الجبال ، فيما كان منزله قريباً من نهر ناس ، حيث ظهر له الدب فوق الطبيعي على ضفته ، فطارده صاعداً نحو عالية النهر . وليس هذا كل شيء ؛ ذلك أن حميه الرحيم، عندما قبل باعادته إلى الأرض، وضعه على ضفة نهر ناس ، حيث التقى آسيوا بعد ذلك بستة أخوة من قبيلة جيتكساتلا في عودتهم من صيد السمكة المضيئة ، فاصطحبوه (المقصود إلى الجزر التي كانوا يقيمون فيها) وزوجوه أختهم.ليتركوه فيما بعد على رصيف صخري ، لأن آسيوا ، « مع أنه لم يصطد حتى ذلك الوقت إلا في الجبل » (انظر أعلاه) يُلحق بهم المهانة ، عندما ظهر أفضل صياد في عرض البحر . ومن ثم ففي هذه الحالة أيضاً تعكس نسخة ١٨٩٥ نسخة ١٩١٢ ،إذ جاء في هذه الأخيرة أن الجيتكسالتيين يؤون البطل على الشاطىء ، فيما كانوا يتجهون نحو ناس لصيد السمك المضيء الفصلي ، وفي نسخة ١٨٩٥ ، بالعكس ، يلتقطونه على نهر ناس في نهاية فصل الصيد المشار إليه نفسه ، ويقصدون معه الجزر الساحلية التي يسكنونها .

تتفق إذن المعلومات المتقدمة كلها على وقوع حوادث الأسطورة بكاملها ، قبل زواج البطل من قبيلة جيتكساتلا ، على مجرى نهر ناس . إذاً ، تحقق نسخة ١٨٩٥ نوعاً من التسوية بين نسخة ١٩١٢ التي تدور على نهر سكينا ونسخة ١٩٠٢ التي تأتي فعلاً من نهر ناس ؛ فيما تشترك

هذه النسخة ، نسخة ١٨٩٥ ، ونسخة سكينا بمصدر واحد ، ولكنها تعيّن موضع حبكتها على نهر ناس .

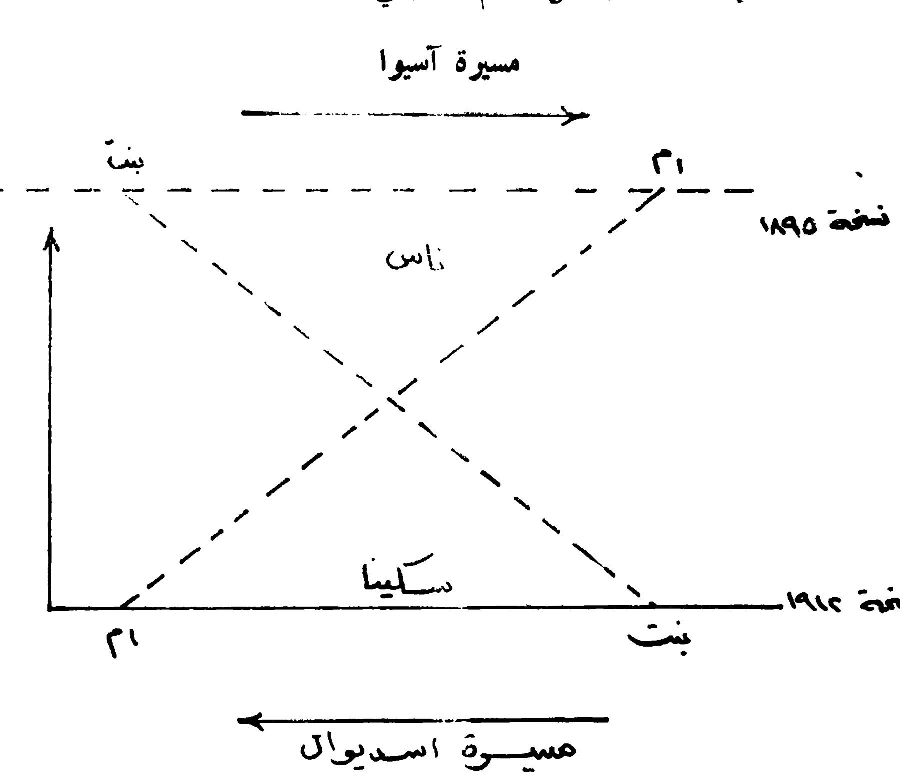
أولاً ، الوضعان الخاصان بالمرأتين يطابقان الوضعين في نسخة ناس ، ولكن صلة القربى بينهما تطابق الصلة المذكورة في نسخة سكينا . وتسهم تفصيلات أخرى في الأسطورة باعطائها طابع التسوية المشار إليه بين النسختين الأخريين . وبينما يرد في هاتين النسختين على التوالي أن المرأتين تعيشان على مسافة قريبة أو بالعكس على مسافة بعيدة ، الواحدة عن الأخرى ، رأينا أنهما في نسخة ١٨٩٥ متباعدتان قليلاً من الناحية الجغرافية ، وبعيدتان جداً — باعتبار زواج البنت في قبيلة أجنبية — من الناحيتين السوسيولوجية والسياسية . وكذلك الشأن بما يتعلق بالغذاء : فبينما تحملان قليلاً من الزاد ، أو تجدان ، وهما بلا زاد ، في مكان إلتقائهما عنبة فاسدة واحدة ، تصلان ، في نسخة ١٨٩٥ ، بلا مؤونة ، ولكنهما تقطفان عنبات نصف متعفنة ، وتقتسمانها ، ثم تقطفان قشور شجرة صنوبر ، على مقربة من خيمتهما ، تستعملانها غذاء . ثنائية التموّن هذه قد تطابق ثنائية الحافة النهرية واليابسة ، متفقة ، بالتالي ، مع ثنائية الماء واليابسة في نسخة سكينا ، وثنائية النهر والحافة في ناس (أعلاه ص ٢١٧ — ٢١٩) . وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى أنه إذا كانت العنبة الوحيدة المتعفنة تماماً ، الموجودة في حوزة المرأتين ، في نسخة ١٩١٢ ، لاتصلح غذاء كمياً ونوعياً ، فكذلك الشأن بما يتعلق بقشور شجرة منخورة ، تنتزعها المرأتان من الجذع ، على ما يبدو لإشعال نارهما فقط : «كانت نارهم على وشك الإنطفاء فذهبت عندئذ المرأة النبيلة الشابة . . . لإنتزاع لحاء الشجر . . . » (المرجع نفسه ص ٧٣) وكما في نسخة سكينا ، يقدم الحامي الخارق للمرأتين طرائد تتزايد

حجماً ، ولو أن ذلك على صعيد وصفّر . يتراوح في نسخة ١٨٩٥ بين « الحجل » وماعز الجبل .

هل يمكن الآن فهم وضع نسخة ١٨٩٥ الخاص ، بمعزل عن كونها ، وقد جمعت باللهجة التسيمشيانية على سكينا الأسفل ، كنسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، وقعت ، ليس على هذا النهر ، بل على ناس كما في نسخة ١٩٠٢ التي تأتي منه ؟ بعبارة أخرى ، لماذا يحس التسيمشيانيون الأصليون بالحاجة إلى نسخة عن أسطورتهم يتعين موقعها في بلاد نيسكا وليس في بلادهم ، وهل ينطوي هذا النقل على وظيفة ذاتية مستقلة عن التغيرات التي تتسنى مشاهدتها موضوعياً ، والتي تؤول ، في المسألة التي نناقشها ، على نوع من التسوية بين النسخ الأخرى ؟

لنقارن سريعاً نسخة ١٨٩٥ مع المقاطع المطابقة في نسخة سكينا . تحدث هذه الأخيرة أولاً على مجرى هذا النهر الذي يسلكه البطل من عاليته نحو مصبه . يصل إلى المصب ، ثم يصعد على طول الشاطيء — حيث يلتقي بقوم جيتكساتلا — حتى مصب ناس . خط السير الموصوف في نسخة ١٨٩٥ متناظر ومعكوس : يصعد البطل نهر ناس ، أولاً إلى قرية جدته لأمه ، التي يتزوج فيها ، ثم يتجاوزها بعيداً نحو عالية النهر في مطاردة الدب . وبعد ذلك ينزل ثانية ، بصحبة قوم جيتكساتلا ، إلى أرض هؤلاء ، الواقعة عند مصب سكينا . وتحرص النسختان على هذا التناظر ، إذ جاء في نسخة ١٩١٢ أن أسديوال المستقر من قبل في مكان ولادته نحو سافلة النهر انطلق في مطاردة الدبة البيضاء « التي كانت قد نزلت في الوادي » (أعلاه ، ص ٢٠٦) ؛ وفي نسخة ١٨٩٥ (ص ٢٨٧) أن آسيوا ، المقيم والمتزوج نحو عالية النهر بالقرب من

قرية جدته لأمه ، قاده الدب بعيداً أيضاً نحو عالية النهر . ويمكن تمثيل هذه الإختلافات بشكل رسم تخطيطي



شكل (١٢)

هذا البناء التناظري ما ينفك مع ذلك يثير بعض الصعوبات التي تلقي نسخة ١٨٩٥ ، باحتراس ، ستاراً عليها . في الواقع ، ينطوي البناء المشار إليه على قيام الجيتكساتليين بالتقاط آسيوا في أعالي نهر ناس دون الإشارة إلى الطريق الذي سلكوه فيه بعدئذ عند العودة إلى جزرهم البحرية عند مصب سكينا . ربما كان وصف نزول نهر ناس ، في

الواقع ، سيجازف بتحريف التناظر الجميل بين المظاهر المكانية مثلما تبرز في النسختين . ولكن ، ماذا يمكن أن تكون دلالة هذا التناظر ؟

يذكر القارىء نهاية نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ . في نسخة ١٩١٢ ، يشعر أسديوال بالحنين إلى جبال طفولته . فيعود إليها ويلتحق ابنه به . وفي ذات يوم يذهب إلى الصيد وينسى نعليه الثلجيين فيهلك في الجبل متحولاً إلى حجر . وفي نسخة ١٩١٦ . تضاف خطيئة أخرى إلى نسيان ووكس ، الذي يكرر شخصية أبيه ، أسديوال الذي يواصل صيده على أرضه : ذلك أنه لايظفر بطاعة زوجته ، التي تفسر أوامره تفسيراً معكوساً . لهذا السبب ، فانه يتحجر كأبيه ، فيما تتفجر امرأته لإمتلائها بالشحوم . وتتحول إلى صوّان معرّق .

والآن ، كيف تنتهي نسخة ١٨٩٥ ؟ بعد تخلص آسيوا من أبناء حميه (باستثناء أصغرهم عمراً كما في نسخة ١٩١٢) ، عاش عيشة هادئة مع زوجته الجيتكساتلية في قريتها (على شاطيء البحر ، إذاً) . ولكنه اشتاق بعد عدة سنوات إلى رؤية الفقمات التي كانت قد أحسنت معاملته . ورغب ابنه في أن يعرف لماذا أحسنت الفقمات معاملته وما الطعام الذي كانت تقدمه إليه . ورفض آسيوا في أول الأمر إجابة ابنه ، ثم أمام إلحاحه ، قال إنه أكل « القدّ الصخري » (سمكة شائكة من فصيلة العقربيات) وزيت السمك المضيء وإن الطعام كان شهياً . وما كاد يلفظ هذه الكلمات حتى سقط ميتاً ، فيما كان حسك السمك يخرج من معدته . وتخلص الأسطورة إلى القول إنه إنما هلك على هذا النحو لأنه كان قد روى ما حدث له عند الفقمات .

تستدعي هذه الخاتمة عدة ملاحظات . في نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، يعيش أسديوال وابنه ووكس في الجبال (التي كان يشعر أسديوال

بالحنين إليها) ويهلكان كلاهما إثر توغلهما فيها (في منطقة مجهولة ، حسب نسخة ١٩١٦) في رحلة صيد تضع البطلين في مركز مقدمي غذاء . وفي نسخة ١٨٩٥ ، بالعكس ، يعيش آسيوا ، الذي يتصف في الأصل أنه صياد جبلي على وجه الحصر (أعلاه ص ٢٥٣) ، على شاطيء البحر ، ربما في جزيرة ، ويهلك بسبب حنينه إلى إقامته عند الفقمات في عرض البحر (بعيداً أيضاً في المحيط) حيث ــ يبرر حسراته مطبخ الفقمات بصورة خاصة ــ يرى نفسه من جديد في وضع رضيع . الحنين إلى الجبل في الحالة الأولى (مع أن أسديوال عاش متزوجاً مرتين بالقرب من مصب سكينا وعلى الشاطيء (. والحنين إلى عرض البحر في الحالة الثانية (مع أن آسيوا عاش وتزوجا في عالية نهر ناس ، « في الجبال » (بواز ١٨٩٥ ، ص ٢٨٧) ، تقدم هاتان النتيجتان فيما بينهما التناظر الدقيق نفسه الذي تقدمه المسيرات الخاصة التي تنسبها مختلف النسخ إلى الأبطال . مرة أخرى ، نتحقق بهذا المثال من أن الرسالات الأسطورية تحدد بأثر رجعي صياغات معكوسة ، وذلك عند تقابلها .

إن نسخة ناس (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢١٢ ــ ٢١٣ أعلاه) بالقياس إلى هاتين الرسالتين ــ موت البطل بسبب حنينه إما إلى الأرض أو إلى البحر ، وبالتالي لعجزه عن تحقيق التوازن بين العنصرين ــ تشغل ، والحالة هذه ، موقفاً حيادياً : تفشل محاولة رحلة البطل السماوية ، ولاتخلف إقامته الجوفية عند الفقمات أية حسرات ، وينهي أيامه بهدوء على الشاطيء في مكان زواجه . إذاً ، نحن ندرك لماذا يمكن أن تحافظ نسخة ١٨٩٥ ، في آن واحد ، على علاقات تناظر مع نسختي ١٩١٢ و ١٩١٦ ، وتقدم نمط تمارب مع نسخة ناس حيث يلتغي التقابل

بين الرسالتين : إن نسخة ١٨٩٥ ، بابتعادها عن نسخ سكينا الأخرى ، تمرّ ، إذا صح القول ، بنسخة ناس قبل بلوغ الصعيد الذي تقدم عليه عن النسخ الأولى صورة متناظرة ومعكوسة (حول نزعة أساطير الساحل الشمالي الغربي إلى بحث منهجي لجميع الحلول الممكنة لمسألة واحدة ، انظر ليفي - ستروس ١٩٧٢ ب) .

تقدم نسخة ١٨٩٥ فائدة هامة أخرى ، هي أنها تسمح لنا بتوضيح الموقع الدلالي للنسيان في الأساطير . نذكر أن نسخة ١٩١٢ تفسر موت أسديوال بنسيان ، وأن نسخة ١٩١٦ تفسر موت ابنه ووكس بنسيان أيضاً ، ولكنه يتضاعف ويتفاقم بسوء فهم بين الزوج والزوجة ، يسفر عن موتهما . على أن نسخة ١٨٩٥ تستعيض عن النسيان بخطأ آخر : إفشاء السر ، الذي اقترفه آسيوا عندما كشف لأبنه عن الوجبة التي تقاسمها مع الفقمات . نحن نجهل ، في حالة معارفنا الراهنة عن اتنوغرافيا التسيمشيانيين ، سبب اعتبار إفشاء السرّ خطأ . هل كان من المحظور تهيئة العقربيات بزيت السمك المضيء ؟ أو أن الخطيئة الإبتدائية تكمن في إدخال الحسك في المعدة ، المباح للفقمات والمحرّم على البشر مثل حسك السلمون (أعلاه ، ص ٢٣٩) ؟ أو هل حظرت الفقمات على آسيوا البوح بشيء من تفصيلات إقامته في هذا العالم فوق الطبيعي الذي قبل فيه برعاية خاصة ؟ ولحسن الحظ ، ليس حلّ هذا المشكل الصغير ضرورياً لتوضيح النقطة التي تهمنا . يكفي أن تدخل نسخة ١٩١٦ ، علاوة على النسيان ، سوء الفهم بمثابة قراءة تركيبية للخطأ وأن تستعيض نسخة ١٨٩٥ عنهما بضرب من فعل إفشاء السر . ما الذي ، في الواقع ، يشترك به النسيان وسوء الفهم وإفشاء السر وماالذي

تختلف به ؟ وهل يمكن تعيين مواقعها وتحديد علاقاتها داخل مجال دلالي واحد ؟

لنعرّف إفشاء السرّ ، الذي يكمن في البوح لأحدهم بما لم يكن من الواجب أن نحدثه عنه . على أنه إفراط في التواصل مع الغير . ينتج عن ذلك إمكان تعريف سوء الفهم ، الكامن في فهم ماقاله أحدهم فهماً مختلفاً عما شاء قوله ، على أنه نقص في التواصل ، مع الغير أيضاً . وعندئذ نتبين موقع النسيان في مثل هذه المنظومة : فهو نقص في التواصل ، ليس مع الغير هذه المرة ، بل مع الذات ، لأن النسيان يعني عدم القول للذات ماكان يجب على المرء أن يكون قادراً على قوله لها (١) .

	افشاء السر	سوء الفهم	النسيان
افراط / نقص	+	—	—
الغير / الذات	+	+	—

الموضوع الدال ، موضوع النسيان ، يتكرر غالباً في القصص وفي الأساطير ، ولكنه يعتبر في أكثر الأحيان « أسلوباً » يلجأ إليه القاص كيفياً لتحريك الحبكة من جديد . ولو أمكن تعميم التفسير الذي اقترحناه ، لرأينا أن الأمر يتعلق بشيء مختلف تماماً . فقد يبدو النسيان مقولة حقيقية من مقولات الفكر الأسطوري ، أو ، في الأقل ، صيغة ، مزودة بدلالة دقيقة ، من صيغ هذه المقولة التي يؤلفها التواصل .

(١) بعد أن عرضت هذا التفسير في محاضرة ألقيتها في شباط ١٩٧٣ في فانكومنير ، اقترحت طالبة في جامعة كولومبيا البريطانية ، هي الآنسة هيلدا توماس ، إمكان تعريف الحنين ، الذي هو نقيض النسيان ، على أنه افراط في التواصل مع الذات ، وبالتالي توضيح التركيب الرابع والأخير : + ، — .

بعد هذه الإعتبارات المتعلقة بنسخة ١٨٩٥ التي كان يجدر أن يرد لها مكانها ، نود في الختام تقديم بعض الملاحظات السريعة حول مشكل آخر : مشكل الزواج ببنت الخال الذي سبق أن اعتبرناه نموذج الزواج الشائع ليس عند التسيمشيانيين فقط ، بل عند الشعوب المجاورة أيضاً (ليفي ستروس ١٩٥٨ ب ، ص ٢٧) . ويبدو والحالة هذه ، أن كتاب روسمان ورابل الحديث الرائع ، يثبت بصورة مقنعة ، بواسطة دراسة أنساب ودورات الإمانات في مهرجانات الهدايا دراسة مقارنة ، أنه إذا كانت هذه المعطيات تؤيد خاصة الزواج التفضيلي ببنت الخال عند التسيمشيانيين ، فليس الشأن كذلك بما يخص هيدا وتلينجيت ، الذين تتوافق آلية البوتلاتش عندهم مع تفضيل الزواج من بنات العم أو العمات .

ولكن ، مهما تكن الممارسة المرعية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (من المعلوم أن الملاحظات المتوفرة قلما ترقى لأكثر من ذلك) عند تلينجيت وهيدا وتسيمشيان على السواء ، فان الأساطير تفضل الزواج ببنت الخال . ولقد لخصنا وشرحنا الأسطورة التسيمشيانية المتعلقة بالأميرة التي رفضت الزواج بابن عمتها (أعلاه ص ٢٠٣ – ٢٠٤) . وهذه الأسطورة ، كما يشير بواز ، موجودة أيضاً عند تلينجيت وهيدا . ونسخة سكايدغيت الهيدية (سوانتون ١٩٠٥ ، ص ٣٥٤) . لاتقدم عوناً كبيراً ، لإغفالها ذكر قرابة المرأة ، ولوقوع الحكاية كلها في البلاد التسيمشيانية ؛ وبالتالي لاتفيدنا شيئاً عن الشعوب المجاورة . وبالمقابل ، تبدو نسخة ماسيت (سوانتون ١٩٠٨ ، ص ٦٥٤ – ٦٥٥) . التي تبدأ عند تلينجيت ، واضحة جداً حول صلات القربى بين الشخصيتين الرئيستين ، فهما ابن عمة وبنت

خال ، وهذا مايشرحه الراوية بهذه الكلمات : « كان الرجل ، في مامضى يتزوج بنات خاله فقط ، ولايريدأن تنتقل أموال خاله إلى الغير . ولهذا لايسمح لغيره بأن يتزوج بنت خاله . وهذا مافكر به غاوغاتل ، ابن زعيم القرية ، وسعى إلى الزواج ببنت خاله ، وكانت بنت خاله راضية به أيضاً » .

كما تعبر نسخة تلينجيت (سوانتون ١٩٠٩ ، ص ٢٤٣) عن الوضع ذاته . شاب هندي . « ابن رئيس عشيرة معينة » ، يغازل بنت خاله ، التي يخصصها أبوها ، خال الصبي ، « الزعيم من خارج العشيرة » . وبما أن البطل يأمل في بلوغ غاياته بالإستناد إلى حقه على زوجة خاله ، أم حبيبته — ذلك أن « الرجل الذي كان في الأزمنة القديمة يتزوج امرأة لها بنت في سن الزواج ، يتزوج البنت أيضاً » يبدو أن الأسطورة تتعلق بهذه العائلات ذات المكانة الرفيعة ، حيث كان الرجل الذي يخلف خاله ، بحسب ملاحظات سوانتون وموردوك ولاغونا ، يتزوج أرملته ، أو بنته أو الإثنتين معاً (روسمان — رابلى ، ص ٤٠ ، ح ٣) .

ثمة دليل قديم يوحي بأن تفضيل الزواج ببنت العم أو العمة عند تلينجيت لم يكن إلا نتيجة اتجاه أعم إلى اختيار القرين من عشيرة الأب ، نتيجة قابلة للتطبيق على الرجال ، فيما يقضي الإتجاه ، في حالة المرأة ، إلى صيغة زواج تناظري ومعكوس : « يرغب والدا الفتاة رغبة شديدة بتزويجها إلى قريب من جانب الأب . قد يكون عمّاً أو ابن عم أو جدّاً . والمبدأ نفسه يرجح لدى والدي الفتى ، اللذين يسعيان إلى تزويجه ببنت أو امرأة من أقارب الأب ، قد تكون بنت عمه ، أو عمته ، أو جدته .

ولاتعتبر نماذج الزواج هذه ملائمة فحسب . . . بل يفضلونها (الأهالي) أيضاً على جميع أنواع القرابة الأخرى » (جونس ، ص ١٢٨) .

وعليه ، إذا كان تلينجيت يعبرون بهذه الطريقة عن أفضلياتهم الزواجية ، فان هذه الأفضليات تؤدي إلى اختيار بنت العم أو بنت العمة من أجل الرجل ، ولكنها تقود إلى اختيار ابن عمة من أجل المرأة التي تكون بنت خال قرينها . وتروي حكاية من تلينجيت (سوانتون ١٩٠٩ ، ص ٢٤٢) أن فتى هيدياً ، هجرته بنت خاله بعد زواجهما . مباشرة ، ذهب مع أبيه ليتزوج في قرية أخرى . وكذلك بمساعدة أبيه عوّض زوجته الأولى فيما بعد عندما طالبته بقسم من أموالها . ويوحي هذا الإلحاح على دور الأب أن ثمة إمكاناً لأن يكون الزواج من قريبة للأب قد تلا الزواج ، الذي كان سائداً في البداية ، من قريبة للأم ، وأن صورتي الزواج مقبولتان بالتالي . ولو علمنا أن ثمة أسطورةتسيمشيانية تدور حول شاب يدفعه أبواه وأقرباء أمه للزواج في عشيرة أبيه ، خلافاً للتفضيل المؤكد ، تفضيل الزواج ببنت الخال ، لترتب علينا التسليم بوجود نوع من الشك في الطريقة التي كانت هذه الشعوب تفكر بها في منظومتها الخاصة وتضعها موضع التطبيق .

إن هذه الواقعات لاتحط من قيمة رهان روسمان وروبل ، الذي يحتفظ بكل قوته ، ولكنها توحي ، على الأقل ، إما بامكان تعايش طريقتي المقايضة المعممة في مجتمعي تلينجيت وهيدا (حتى لو كانت إحداهما تتسم بطابع استثنائي) . وإما بظهور نوع من الإختلاف بين الأيدولوجيةوالممارسة ، معبراً بطريقته عن هذا التوتر بين السلالات الذي لفتنا النظر إليه (أعلاه ، ص ٢٣٢ – ٢٣٣) . ولاتدعي المجتمعات

المعنية ضمان توازنها بآلية المقايضات الزواجية ، بل فوضت أمرها بصورة متزايدة إلى دورات إعانات أخرى ، تتناول الألقاب والأموال . وهذا ، من جهة أخرى ، إنما هو الداعي الذي يدعونا إلى الإعتقاد بأن هذه الصيغة من الزواج من قريبة للأب ليس من شأنها أن تطعن في محاكماتنا القديمة حول عرضية هذه الصيغة (ليفي – ستروس ١٩٤٩ ، ص ٥٥٣ – ٥٥٨ ؛ ١٩٦٧ ، ص ٥١٢ – ٥١٧) . حتى ولو كان ممكناً أن نعترف اعترافاً نهائياً بأنها راجحة في مجتمعي تلينجيت وهيدا . ذلك أن هذه الفرضية الذاتية تزداد وضوحاً من جراء أن المجتمعات ، التي نجحت في جعل الصيغة أكثر دواماً ، تملك آليات أخرى سياسية وإقتصادية يعتمد عليها تلاحمها اعتماداً أكبر .

* * *

الفصل العاشر

أربع أساطير وينباغية[1]

في عداد المواهب التي تجعل من رادان واحداً من كبار اتنولوجي هذا العصر ، ثمة موهبة نادرة في مهنتنا تضفي على عمله صفة فريدة : هي مايسمى حس التمييز ، هبة جمالية تمضي بصاحبها مباشرة إلى الواقعات والملاحظات والوثائق التي تتصف على نحو خاص بأنها غنية بالمعنى . وهذا المعنى ، المستتر أحياناً في خبايا كتبه يظهر تدريجياً إذا حظيت بقدر كاف من الإهتمام . والحصاد الذي خزّنه رادان ، حتى عندما لايختار أن يطحن هو ذاته حبة منه ، يزوّد أجيالاً من الباحثين بغذاء أساسي . وهذا ما دعاني إلى تكريم آثاره هنا بالعكوف على أربع أساطير نشرها بعنوان : **ثقافة الوينباغو : كما وضعوها بأنفسهم**(١٩٤٩) ،

---

(١) مقتبس من الأصل الإنجليزي : « أربع أساطير وينباغية » ، الثقافة في التاريخ ، مقالات على شرف پول رادان ، مطبوعات جامعة كولومبيا نيويورك ، ١٩٦٠ ، ص ٣٥١ — ٣٦٢ . وقد أعد هذا الكتاب باشراف الأستاذ ستانلي دياموند في حياة پول رادان ، وصدر بعد موته الواقع في ٢١ شباط ١٩٥٩ .

قال عنها في المقدمة : « أردت بنشر هذه النصوص وضع وثائق حقيقية تحت تصرف الباحثين ، قد تساعد على دراسة ثقافة الوينباغو » .

وعلى الرغم من هذا التصريح المتواضع . والحصول على هذه الأساطير من رواة مختلفين ، نتبين أسباباً متينة لجمعها في كتاب واحد . فهي ، من وجهة نظر بنيوية ، تكشف عن وحدة عميقة ، على الرغم من ابتعاد إحداها ، على مايبدو ، كما يلح على ذلك رادان في المدخل والحواشي ، عن الأساطير الثلاث الأخرى بالمحتوى والأسلوب والبنية . ومع ذلك سأحاول استخلاص العلاقات السائدة بين الأساطير الأربع وإثبات إمكان جمعها ، لا من حيث هي وثائق اتنوغرافية ولغوية حول قبيلة خاصة فحسب ، بل لأنها جميعها ترجع إلى نوع واحد ولأن رسالاتها الخاصة تتكامل ، متجاوزاً بذلك ماقصد رادان إليه .

عنوان الأسطورة الأولى : « الصديقان اللذان يتقمصان، أو اصل سهرة الليالي الأربع » . وهي تروي كيف أن ابن أحد الزعماء وصديقه الأثير نفذا مشروعهما القاضي ، بالتضحية بحياتهما لخير الجماعة . وبعد موتهما ، يتعرضان في العالم الآخر إلى سلسلة من الإختبارات ؛ ويصلان في نهايتها إلى مقر الخالق ، الذي أنعم عليهما بنعمته الخاصة . فأعادهما بين الأحياء ، حيث استعادا مكانهما بين أهلهما وأصحابهما .

الحكاية ، كما يشرحها رادان في تعليقه (ص ٤١ ، فقرة ٣٢) ، ترجع بصورة ضمنية إلى نظرية أهلية : لكل شخص الحق بحصة معينة من سني الحياة والتجارب الأرضية . وعلى ذلك يستطيع أقارب من يموت قبل إنتهاء أجله مطالبة الأرواح بتوزيع شريحة حياته المتبقية بينهم . ولكن النظرية تذهب إلى أبعد من ذلك ؛ لأنه لو كانت الشريحة ، التي يتخلى عنها بطل الأسطورة باستسلامه لقتل الأعداء ، تزيد حتماً

في رأسمال الحياة المكوّن لصالح الجماعة ، لما كان صنيع الإخلاص هذا خالياً تماماً من المزايا الشخصية . إن الفرد ، إذ يصبح بطلاً ، يقوم باختيار ، يبادل حياة كاملة بحياة مختصرة ، ولكن ، فيما تكون الشريحة الكاملة وحيدة وتمنح لمرة واحدة ، تبدو الشريحة المختصرة سبباً قانونياً لنوع من إجارة قابلة للتجديد إلى الأبد . بعبارة أخرى ، عندما يتخلى أحدهم عن حياة كاملة ، يبدأ حقاً بسلسلة غير محدودة من حيوات مختصرة . وبما أن السنوات التي ضحى بها البطل تزيد معدل حياة الأشخاص العاديين ، فان الجميع يربحون في الصفقة : الأشخاص العاديين الذين يطول معدل حياتهم الوسطي بصورة بطيئة ، ولكنها مؤكدة ، على ممر الأجيال ، والمحاربين الذين تختصر مدة حياتهم ولكنها قابلة للتجديد إلى ما لانهاية ، مهما قلّ علمهم بالإستمرار في تضحيتهم .

ومع ذلك ليس من المحقق أن رادان ينصف راويته تماماً إذ يصف الإشارة إلى قيام البطلين برحلتهما اعترافاً بنعم مواطنيهما عليهما بأنها « تفسير ثانوي » (ص ٣٧ ، فقرة ٢) . ويبدو أنه ينجم ، على العكس ، عن التحليل السابق أن هذا الدافع ذو أهمية أولى . أضف أن الأسطورة لاتتكلم عن حملة حربية واحدة بل عن جملتين . تجري الأولى في زمن مراهقة البطلين ، ولهذا لم يدعيا إلى الإنضمام إليها . حتّى أن أحداً لم يكلف نفسه عناء إخبارهما بها ، بل يعلمان بها بطريق الرواية (فقرات ١١ — ١٤) ويتبعانها بمبادرتهما الشخصية . ومن ثمّ ، فهما ليسا مسؤولين عن القضية التي يشتهران فيها : فقد تصورها آخرون وقادوها . وهما غير مسؤولين أيضاً عن الحملة الثانية التي هلكا

في أثنائها ، نظراً لأن مبادرة العمليات في هذه المرة من شأن الأعداء الذين شنوها رداً على الحرب التي شنت عليهم قبلاً .

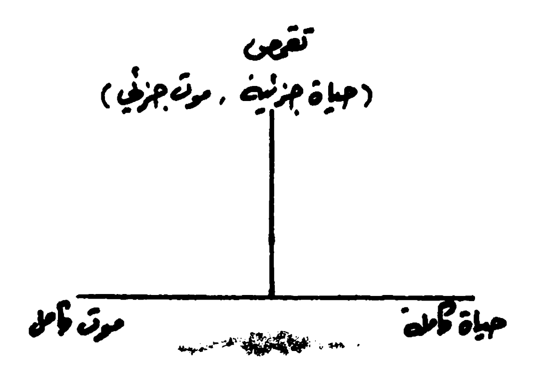
إذاً ، فكرة البداية واضحة : عقد كل من الصديقين زواجاً جيداً ، ونجحا في حياتهما الإجتماعية (فقرات ٦٦ — ٧٠) ، وهما يدركان فضل مواطنيهما عليهما (فقرة ٧٢) . وتقول الأسطورة أنهما ينطلقان في المغامرة بقصد التضحية بنفسيهما وهما يقومان بعمل نافع ، فيقعان عندئذ في كمين نصبه الأعداء الراغبون بالثأر لهزيمتهم السابقة ، ويقتلان فقد طلب البطلان الموت إذن لخير شعبهما ، وقد نزل بهما الموت مع أنهما بريئان من الأعمال العدوانية التي أدت إليه والتي تقع مسؤوليتها كلها على مواطنيهما . ومع ذلك يرث هؤلاء المواطنون نصيبي الحياة اللذين تنازل عنهما البطلان لصالحهم . ولكن ، بما أنهما سيبعثان ويعودان إلى الأرض ، لاتباع السلوك ذاته ولاشك ، فان دورة نقل الحياة تستأنف عملها ، وهلمّ جرا إلى مالانهاية .

لقد قدم رادان معلومات يبدو أنها تؤيد تفسيرنا : بعد الموت ، ثمة عجوز فوق طبيعية تخضع الأرواح لتجارب تتخلص في نهايتها من ذكرى الحياة الأرضية . فالأرواح لاتفوز ، والحالة هذه ، إلا إذا فكّرت ، لابخلاص أنفسها ، بل بخلاص مواطنيها الذين مازالوا على قيد الحياة .

إذاً ، يلاحظ في أصل الأسطورة ، كما يقول علماء اللغة ، تقابل مزدوج . أولاً ، بين **قدر عادي وقدر بطولي** ، يستعمل الأول الحق في حياة مفعمة وكاملة ولكنها غير متجددة ، ويستعمله الآخر لفائدة الجماعة . ويقوم التقابل الثاني بين نوعين من الموت ، الأول نهائي ووحيد الشكل ، إذا صح القول ، وإن كان ينطوي على وعد

بالخلود في الآخرة ؛ والثاني دوري يتميز بروحات وجيئات بين هذا العالم والعالم الآخر . ولعل صورة ثنائية القدرين هذه موجودة في الرمز الونيباغي لسلّم العالم الآخر كما تصفه «**طقوس الطب**» . إحدى قائمتيه ، على مايقال ، شبيهة بـ « رجل ضفدعة : معوجّة ومرقطة بالنور والحياة . والقائمة الثانية شبيهة بأرزة حمراء ، اسودت بفعل الإستعمال ، فصارت ملساء ولامعة » (ص ٧١ ، فقرات ٩١ — ٩٣ ؛ انظر رادان ١٩٤٥ ، ولاسيما تعليقاته المفيدة في صفحات ٦٣ — ٦٥) .

لنلخص رسالة الأسطورة ، كما تتضح من التحليلات السابقة . إن الفرد الذي يصبو إلى حياة تامة سيتحمل كذلك موتاً كاملاً ؛ غير أن الذي يتنازل برضاه عن الحياة ويطلب الموت ، يفوز بمكافأتين : من جهة ، يزيد في مدة الحياة الكاملة الممنوحة لأعضاء قبيلته ؛ ومن جهة ثانية ، يصل إلى وضع متميز بتناوب الحيوات الجزئية والميتات الجزئية إلى مالانهاية . أي منظومة ثلاثية .



الأسطورة الثانية ، وعنوانها « الرجل الذي استعاد امرأته من عالم الأرواح » ، تعرض تغيراً عن الموضوع نفسه ، ولكن مع فرق هام . هنا أيضاً يبدو بطل — هو الزوج والحالة هذه — مستعداً للتضحية بما

بقي من حياته . ومعَ ذلك : هذه التضحية مقبولة ، لا لخير الجماعة كما في الأسطورة الأولى ، بل لخير شخص واحد : الزوجة الحبيبة التي خطفتها منه يد المنون . في الواقع لايخطر ببال البطل في بادىء الأمر أنه سيحصل بالبحث عن الموت على إجارة حياة جديدة . لا لزوجته الميتة فحسب ، بل له أيضاً . لو كان عرف ذلك – وهذا صحيح بالنسبة لأبطال الأسطورة السابقة – لكان عنصر التضحية ، على أهميته لسير الحبكة ، غائباً من الحكاية . ولكن الخاتمة تظل واحدة هنا وهناك . ذلك أن من يفقد الحياة في حماسة غيرية كبيرة يفوز بها ثانية لنفسه . وكذلك للشخص أو الأشخاص الذين ضحى بنفسه من أجلهم في بداية الأمر

والأسطورة الثالثة – « رحلة الروح إلى عالم الأرواح» كما ترويها « **طقوس الطب** » – تنتمي ، كما يدل عنوانها ، إلى جماعة دينية . وتسرد الإختبارات التي تفرض على اتباع هذه الجماعة في الآخرة على غرار أبطال الأساطير الأخرى وتقول إنهم يفوزون بحق التناسخ إذا نجحوا في هذه الإختبارات .

للوهلة الأولى ، يختلف الوضع عن الأوضاع السابقة ، فهنا لايضحي أحد بحياته . ومع ذلك نعلم أن أعضاء « **طقوس الطب** » كانوا يمارسون بانتظام نوعاً من تضحية رمزية . وكانت الطقوس ، كما أشار رادان في **طريق الحياة والموت** وغيره ، تتبع نمطاً مألوفاً في أمريكا الشمالية يتمثل « بانتحار الأتباع وبعثهم » بالتناوب . وبذلك تبتعد الأسطورة الثالثة عن الأسطورتين الأولى والثانية بنقطة واحدة ، هي أن اتباع الطقس غير مستعدين للموت نهائياً ولمرة واحدة ، بل يتدربون بانتظام على التضحية نفسها ويكررونها عدة مرات خلال حياتهم ولكن بصورة

رمزية . إنهم يعوّدون أنفسهم تقريباً على الموت الحقيقي بتخليهم رمزياً عن الحياة المفعمة والتامة التي تحل الطقوس محل كامل مدتها سلسلة من الحيوات الجزئية والميتات الجزئية . ومن ثمّ ، ففي هذه الحالة أيضاً تبقى العناصر التي تكوّن الأسطورة واحدة ولو أن كل شخص من الجماعة – وليس شخصاً ثالثاً أو الجماعة ككل – هو المستفيد من التضحية المقبولة .

لننتقل الآن إلى الأسطورة الرابعة : « كيف أحيا يتيم بنت الزعيم » ، التي تثير ، في نظر رادان ، عدة صعوبات . في الواقع ، يلاحظ أنها لاتختلف عن الأساطير الثلاثة الأخرى فحسب : بل تشغل مكاناً مستقلا في ميتولوجيا الوينباغو . فعندما كان رادان يؤلف كتابه **نظرية الأتنولوجيا ومنهجها** (ص ٢٣٨ – ٢٤٥) كان يحسب أن ثمة إمكاناً لأن تكون نسخة ، طمس التحريف معالمها . من اسطورة كان قد عيّن نموذجها فضلاً عن ذلك ؛ ولكنه يوضح في **ثقافة وينباغو** (ص ٧٤ ومايليها) ، سبب تخليه عن هذا التفسير ،

لنتابع عن كثب برهنة رادان . يبدأ بتلخيص الحبكة – مضيفاً أنها على درجة من البساطة تجعل هذا الإهتمام غير مجد : « تهيم بنت رئيس القبيلة بيتيم ، وتموت محطمة القلب ويبعثها اليتيم نفسه إلى الحياة . بعد تغلبه على اختبارات مختلفة ، ليس في عالم الأرواح ، بل في هذه الدنيا ، على الأرض وفي الكوخ الذي اسلمت الفتاة الروح فيه » (ص ٧٤) .

إذا كانت الحبكة هي « البساطة عينها » فأين هي النقاط المتنازع فيها ؟ يعدد رادان ثلاثاً منها ، ينكرها ، على قوله ، أي فرد معاصر من الوينباغو :

١– يبدو أن الأسطورة تتعلق بمجتمع مؤلف من طبقات اجتماعية واضحة .

٢– لكي تكون الحبكة معقولة ينبغي التسليم بمكانة النساء الرفيعة في هذا المجتمع ، بل ربما كانت قاعدة النسب فيه هي القاعدة الأمومية .

٣– وقوع الإختبارات على الأرض ، فيما تحدد ميتولوجيا الوينباغو ، بصورة عامة ، مسرح الإختبارات في الآخرة .

وعندئذ يفكر رادان بشرحين محتملين . ولكنه يستبعدهما حالاً . فلا يعتقد بامكان اقتباس الأسطورة من الفولكلور الأوروبي ، أو بأنها من عمل مفكر واسع الأفق : بل يرفعها بالأحرى إلى حقبة قديمة جداً من تاريخ وينباغو . ثمة شكلان متميزان من التقليد الأدبي الأهلي ، الحكايات الإلهية والحكايات البشرية ، امتزجا بعناصر قديمة ، ونقّح المجموع ليوفق بين هذه المعطيات المتنافرة .

نحن لاننوي مناقشة هذا الإنشاء الجديد الرشيق ، المبني على معرفة فريدة بثقافة الوينباغو ولغتهم وتاريخهم . ولايزعم التحليل التالي أن يقوم مقام تحليل رادان ، بل هو يكمله . ومن جهة ثانية ، يقع هذا التحليل على صعيد منطقي ، لاتاريخي ، ويتخذ الأساطير الثلاث ، التي شرحناها من قبل ، قرينة بَدلاً من أن يتخذ ثقافة رواتها القديمة أو الحديثة. وسنبحث عما إذا كان ثمة علاقات بنيوية بين الأساطير الأربع ، وفي الإيجاب ، سنوضح هذه العلاقات .

نذكّر أولاً بنقطة تتسم بطابع نظري . منذ نشر بواز كتابه **ميتولوجيا التسيمشيانيين** ، أقرّ الأتنولوجيون غالباً بوجود علاقة متبادلة منتظمة بين ثقافة المجتمع وأساطيره . ولكن بواز ، على ما يبدو ،

لم يذهب إلى هذا الحد . فالكتاب المذكور لايجزم بأن الأساطير تعكس الثقافة بصورة آلية كما يفترض بعضهم منذ ذلك الحين . بل يتساءل ، على نحو أكثر تواضعاً ، إلى أي حدّ ، وبأي مقدار ، تعكس مرآة الأساطير صورة الثقافة ، ويثبت دخول شيء من الثقافة فعلاً في الأساطير . ولاينتج عن ذلك أنه كلما ذكرت اسطورة شكل حياة اجتماعية ، وجب أن يطابق هذا الشكل واقعاً موضوعياً ما يفترض وجوده في الماضي ، إذا كانت دراسة الشروط الحاضرة لم تنجح باكتشافه في هذا الماضي .

ينبغي وجود تطابق . بل يوجد تطابق ، في الواقع ، بين رسالة الأسطورة اللاشعورية — المشكل الذي تحاول حله — والمحتوى الشعوري ، وبعبارة أخرى ، الحبكة التي تعدّها لبلوغ هذه النتيجة . ولكن هذا التطابق ليس نسخة حرفية بالضرورة ، بل قد يتخذ مظهر تحول منطقي أيضاً . فاذا طرحت أسطورة مشكلها طرحاً مباشراً بالعبارات التي يدركها بها المجتمع الصادرة عنه ، ويحاول حلّها بها ، فان الحبكة ، محتوى الأسطورة الجليّ ، تستطيع أن تقتبس مباشرة موضوعاتها الدالة من الحياة الإجتماعية ذاتها .

ولكن الأسطورة ، عندماتصيغ المشكل بصورة معكوسة وتحاول حلّه بالخلف ، يمكن أن تتوقع تغيّراً بالتالي في المحتوى الجليّ ، ويقدم الصورة المعكوسة عن الواقع الإجتماعي المعطى بصورة اختبارية ، كما يظهر أمام شعور أعضاء المجتمع .

في مثل هذا الإحتمال ، لعل فرضية رادان ، التي تعيد أشكال الحياة الإجتماعية الموضحة بالأسطورة الرابعة إلى فترة قديمة من تاريخ الوينباغو ، ليست لازمة قطعاً . ذلك أن هذه الأشكال قد تعرض صورة

مجتمع بدون وجود واقعي ، في الحاضر أو الماضي ، وحتى أنه يناقض نموذج وينباغو التقليدي ، لأن بنية هذه الأسطورة الخاصة تعكس ببساطة بنية أساطير أخرى يستأنس محتواها الحلميّ بالنموذج التقليدي . بعبارة أخرى ، إذا سلمنا بوجود تطابق بين أ و ب . نستعيض عن أ بـ ــ أ ، وعندئذ يجب أن تحل ــ ب مكان ب ؛ ولكن إذا كانت ب تطابق شيئاً واقعياً ، فلا ينتج عن ذلك وجوب وجود شيء واقعي آخر في مكان ما يمكن أن يطابق ــ ب : في مجتمع آخر اقتبس منه هذا الشيء الواقعي . أو بصفته بقية من ماضي المجتمع المعني في بادىء الأمر .

فما هو سبب وجود ثلاث أساطير من طراز أ وأسطورة واحدة من طراز ــ أ ؟ . ربما لأن طراز ــ أ أقدم ، وربما أيضاً لأن ــ أ تنتمي إلى أ بوصفها تحول ء م في إطار مجموعة واحدة،توضح أساطيرها الثلاث أ ١ و أ ٢ و أ ٣ حالات أخرى .

اثبتنا قبل ذلك استناد مجموعة الأساطير الثلاث إلى تقابل أساسي . من جهة بين حياة الأفراد العاديين الذين يموتون موتاً طبيعياً . وتواصل أرواحهم حياة عادية في إحدى قرى الآخرة ، ومن جهة ثانية بين حياة الأبطال ، المختصرة برضاهم . ولكن شرائح حيواتهم غير المعاشة تضاف إلى الشريحة الممنوحة لأعضاء الجماعة الآخرين وتزود البطل بعقد حياة جديدة ولاتنظر الأساطير الثلاث الأولى ، التي كانت مدار بحثنا ، إلى الحد الأول من القضية الضادية ، بل تقتصر على الحد الثاني . ولكن ، يظهر اختلاف فرعي بين الثلاث ، يسمح مع ذلك بتصنيفها بمقتضى النهاية الخاصة التي يضحي البطل أو الأبطال من أجلها : خير الجماعة في الأسطورة الأولى ، وخير فرد آخر (الزوجة) في الأسطورة الثانية ، وخير الضحية نفسها في الأسطورة الثالثة .

والآن ماشأن الأسطورة الرابعة ؟ نحن نوافق رادان على الإعتراف بأنها تتسم بسمات « غير اعتيادية » ؛ غير أن هذه الإختلافات تتعلق بعلم المنطق كتعلقها بعلم الإجتماع أو التاريخ ، بل أكثر دون شك ، لأنها تستند ، على مايبدو ، إلى دخول تقابل جديد على مستوى التفرع الثنائي الأول (بين حياة عادية وحياة غير عادية) . والواقع أن بالإمكان وصف ظاهرة من الظاهرات « غير العادية » على نحوين : بالإفراط أو التفريط ، أي على أنها فائض أو ناقص . وعلى ذلك ، إذا كان أبطال الأساطير الثلاث الأولى يتمتعون بمواهب تضعهم فوق المستوى العادي — سواء تعلق الأمر بالإخلاص للجماعة أو بالحب الزوجي أو بالحماسة الصوفية — فإن بطلي الأسطورة الرابعة يُصنفان تحت الوسط ، على الأقل من ناحية معينة ليست واحدة عند كل إنسان .

تحتل بنت الزعيم مكانة إجتماعية رفيعة ؛ رفيعة جداً ، في الحقيقة ، بحيث أنها انقطعت عن جمهور الجماعة ووجدت نفسها ، إذا صح القول ، مشلولة بفعل عجزها عن الإعراب عن عواطفها . مركزها الرفيع يجعل منها كائناً بشرياً منقوصاً يفتقر إلى صفة أساسية من صفات الحياة الإنفعالية . والبطل منقوص أيضاً ، وإنما من الناحية الإجتماعية : فقير ويتيم . هل ينبغي القول والحالة هذه إن الأسطورة تعكس صورة مجتمع مؤلف من طبقات ؟ قد يعني ذلك تجاهل التناظر الفريد الذي يسود بين البطلين ، والوقوع في خطأ الجزم بأن أحدهما « في الأعلى » والآخر « في الأسفل » . في الحقيقة ، كل منهما رفيع من ناحية ووضيع من ناحية ثانية ؛ وهذا الزوج من البنيات التناظرية والمعكوسة ينتمي إلى مجال الصياغات الأيديولوجية أكثر مما ينتمي إلى مجال الأنظمة الإجتماعية التي تُلاحظ بصورة اختبارية . رأينا أن الفتاة تشغل مركزاً

إجتماعياً عالياً ، ولكنها ، بوصفها مخلوقاً حياً ، أي من الناحية الطبيعية ، تقع في مكان أدنى . أما الصبي ، فلا جدال في وضاعة مكانه على الصعيد الإجتماعي ؛ ولكنه بالمقابل صياد موهوب على نحو غير طبيعي ، ومن ثمّ ، يقيم علاقات ممتازة مع عالم الحيوانات ، أي العالم الطبيعي . والأسطورة تعود باستمرار إلى هذا الموضوع الأخير (فقرات ١٠ — ١٤ ، ١٧ — ١٨ ، ٥٩ — ٦٠ ، ٧٧ — ٩٠) .

فاذاً ، ترجع دعامة أسطورتنا إلى منظومة قطبية تقارب وتقابل ، في آن واحد ، شخصين ، ذكراً وأنثى ، وفريدين من حيث أن كلاً منهما موهوب على نحو غير عادي (+) من جهة ، ومحروم على نحو غير عادي (—) من جهة ثانية :

	الطبيعة	الثقافة
صبي	+	—
بنت	—	+

وتدفع الحبكة ، من خلال سيرها ، فقدان التوازن المشار إليه إلى أقصى حد : تموت الفتاة ميتة **طبيعية** ، ويبقى الصبي وحيداً تماماً ومن ثمّ ، يتعرض إلى موت **اجتماعي** . وبينما كانت الفتاة علانية في مركز أعلى والصبي في مركز أدنى طوال مدة حياتهما العادية ، فان مركزيهما ، الآن وقد افترقا (هي عن الأحياء وهو عن المجتمع) ينعكسان : إلى الأسفل (في القبر) بما يتعلق بالبنت ، وإلى الأعلى (على أرض الكوخ) بما يتعلق بالصبي . ثمة تفصيل ، شغل بال رادان ، قد يكون وظيفته إظهار القلب الآنف الذكر : « كوّموا على القبر تراباً سهل التفتت لمنع مرور أي شيء خلاله » (ص ٨٧ ، فقرة ٥٢) .

ويعلق رادان : « أنا لاأفهم كيف أن التّراب المجموع على القبر بدون توطيد يجعله كتيماً . لعل هنالك شيئاً لم يُشر إليه » (ص ١٠٠ ، فقرة ٤٠) . ولكن ، ربما يجب ربط هذا الحادث بحادث آخر ، من المفروض أنه وقع عند بناء كوخ الصبي : « . . . جُمعت على الأرض كومة سميكة من التّراب للمحافظة على الحرارة » (ص ٨٧ ، فقرة ٧٤). لعل المقصود هنا ، ليس استرجاع عادات حديثة أو قديمة ، بل محاولة غير موفقة للدلالة على أن الصبي هو الآن في الأعلى ، والبنت في الأسفل بالنسبة إلى سطح الأرض (١) .

ومع ذلك ستكون حالة التوازن الجديدة هذه عابرة كالأخرى . **فتلك التي عجزت عن العيش،لاتنجح في أن تموت** ، وشبحها « يمكث على الأرض » . وبهذه الصورة تضمن أخيراً قيام الفتى بمصارعة أرواح العالم الآخر ، لإرجاعها بين الأحياء . ويعرف الصبي فيما بعد . بفعل تناظر رائع ، مصيراً مشابهاً ولو أنه معكوس : « يقول للفتاة التي أصبحت زوجته : لست شيخاً بعد ، ومع ذلك بقيت على الأرض مااستطعت لذلك سبيلاً . . . » (ص ٩٤ ، فقرة ٣٤١) . وعلى ذلك ، **من ينجح في قهر الموت ، يعجز عن الحياة** . وقد تستمر لعبة الرجّاحة هذه إلى مالانهاية ، وتشير الحكاية إلى إمكان ذلك على الأقل ، إذ تعطي البطل ابناً وحيداً ، يتيماً مثله منذ وقت مبكر ، وصياداً جيداً مثله .

---

(١) إن التفسير ، في الواقع ، منطقي في هذا السياق . ولكن ثمة أمثلة كثيرة في الأمريكتين ، على طقوس جنائزية تلجأ إلى تكويم حجارة ثقيلة على القبر لمنع شبح الموت الرهيب من الإفلات ، وأخرى تنعم أرض القبر للمحافظة على التواصل بين الميت والأحياء . وتنشأ الصعوبة من أن الطريقة الثانية تبدو أنها معدة للحصول على النتيجة التي يتوقعونها بالأحرى من الطريقة الأولى .

غير أن الحبكة تتطور نحو نتيجة مختلفة . فالبطلان العاجزان عن الحياة والموت ، يلتزمان بوضع متوسط ، وضع مخلوقات غسقية تقيم تحت الأرض ولكنها تستطيع الصعود فوقها عند الحاجة ؛ ذلك أنهما ليسا من البشر ولا من الآلهة . بل تحوّلا إلى ذئبين ، أي إلى روحين غامضتين تمتزج فيهما سمات إيجابية وسلبية . تلك هي نهاية الأسطورة .

إذا صحّ التحليل السابق لنتج عنه نتيجتان . أولاً ، تؤلف الأسطورة كلاً مترابطاً متوافقاً ومتجاوباً في أدق تفصيلاته ، ثانياً ، المشكلات الثلاثة التي أثارها رادان (أعلاه . ص ٢٤٠) تحيل مباشرة إلى بنية الأسطورة ، ولايستلزم حلّها الإستئناسي بتاريخ مجتمع وينباغو الذي لايمكن أن يكون إلاّ تخمينياً .

فلنحاول إذن حل هذه المشكلات الثلاثة في حدود تحليلنا .

(١) يبدو المجتمع المذكور في الأسطورة مؤلفاً من طبقات فقط لأن البطلين ممثلان فيه على صورة زوج من التقابل ؛ ولكن تقابلهما يتجلى من زاويتي الطبيعة والثقافة معاً . وعلى ذلك لايؤلف إضفاء الطبقية المزعوم أثراً تاريخياً . بل ينتج من إسقاط بنية منطقية ، جميع عناصرها محددة في تقابل وارتباط متبادل ، على نظام إجتماعي خيالي .

(٢) يمكن بالطريقة ذاتها حل الصعوبة الثانية المتعلقة بالمكانة العليا المسندة ، على مايبدو ، إلى النساء . في الواقع ، تعني برهنتنا أن الأساطير الأربع المبحوثة هنا تشكل ثلاث قضايا ، الأولى بطريقة ضمنية ، والثانية بطريقة صريحة في الأساطير ١ و ٢ و ٣ ، والثالثة بطريقة صريحة أيضاً ، وإنما في الأسطورة الرابعة فقط . وهي :

أ ــ يعيش الأشخاص العاديون (حياة كاملة) ويموتون (بصورة نهائية) .

ب – يموت الأشخاص المتفردون بصفات إيجابية (أكثر شباباً) ويعيشون (مرة ثانية) .

ج – الأشخاص المتفردون بصفات سلبية عاجزون عن الحياة والموت .

واضح أن القضية ج تنتج عن **الإستدلال بالتضاد** من القضيتين **أ و ب** . ولهذا يجب أن تختلق لنفسها حبكة يشغل بطلاها (هنا رجل وإمرأة) عند الإنطلاق وضعين معكوسين ، لكي يستطيع كل منهما القيام بنصف البرهنة ، المتناظر مع النصف الآخر المفروض على شريكه . ينتج عن ذلك أن الحبكة ، أي حبكة ، وكل عنصر من عناصرها ، لايمكن تفسيرها بذاتها أبداً ولا بمقتضى معطيات خارج مجال الأسطورة ، بل بطريقة إبدالات تؤلف جزءاً مكملاً في مجموعة أساطير ويتسنى تفسيرها فقط بالنسبة إلى هذه المجموعة .

(٣) نعود الآن إلى آخر المشكلات التي أثارها رادان والمتعلقة بالأسطورة الرابعة : لماذا تعيّن مكان الصراع ضد الأشباح على الأرض وليس في الآخرة كما هو متبع ؟ يستتبع هنا المشكل نوع حلّ المشكلات الأخرى ذاته . ذلك أن كون البطلين يتصفان بأنهما **حيّان ناقصان** (أحدهما من جهة الطبيعة والآخر من جهة الثقافة) ، من أجل هذا بالضبط إنما ينبغي على الأشباح التي يتباريان معها أن تقوم بدور **موتى – ممتازين** في الحكاية . لنتذكّر أن حبكة الأسطورة كلها تدور في ميدان مبهم يصبح البشر فيه كائنات جهنمية ، وحيث لاتصمم الأرواح على مغادرة الأرض . تضع الأسطورة على المسرح شخصيات نصف حيّة ونصف ميتة منذ البداية ؛ فهي على هذا النحو تعارض الأساطير السابقة حيث النقيضة بين الحياة والموت ، المتميزة بقوة

في البداية . لا تحلّ إلا في النهاية . وعلى ذلك تعني الرسالة الإجمالية موضوع الأساطير الأربع أن إمكان التغلب على التقابل بين الحياة والموت ، يتطلب أولاً الإعتراف به بصفته تلك ، وإلاّ فان الإزدواجية بين الحالتين ، التي نكون قد سمحنا بدخولها ، ستستمر إلى مالانهاية .

آمل أن أكون قد بينت أن الأساطير الأربع تنتمي إلى مجموعة تحولية واحدة ، وأنه كان لدى رادان من البواعث لجمعها في مؤلف واحد أكثر مما كان يعتقد هو نفسه . أولاً ، تعالج هذه الأساطير جميعها أقداراً استثنائية تقابل أقداراً عادية . ولاريب في أن هذه الأخيرة ليست مذكورة بصراحة ؛ ففي المنظومة المؤلفة من الأساطير الأربع ، تكوّن هذه الأقدار العادية فئة فارغة ، وهذا لايعني تعذر ملئها في مكان آخر . ثانياً ، نلاحظ تقابلا بين نموذجين من الأقدار الإستثنائية ، بعضها بافراط ، وبعضها الآخر بنقص . وهذا التفرع الثنائي الثاني يسمح بتمييز الأسطورة ٤ من الأساطير ١ و ٢ و ٣ ؛ وهو يعادل إذن ، على الصعيد المنطقي ، التمييز الذي أقامه رادان لأسباب نفسية وسوسيولوجية وتاريخية . وأخيراً يمكن تصنيف الأساطير ١ و ٢ و ٣ بالرجوع إلى الوظيفة الفرقية التي تخصصها كل منها للتضحية التي قبل بها البطل أو الأبطال .

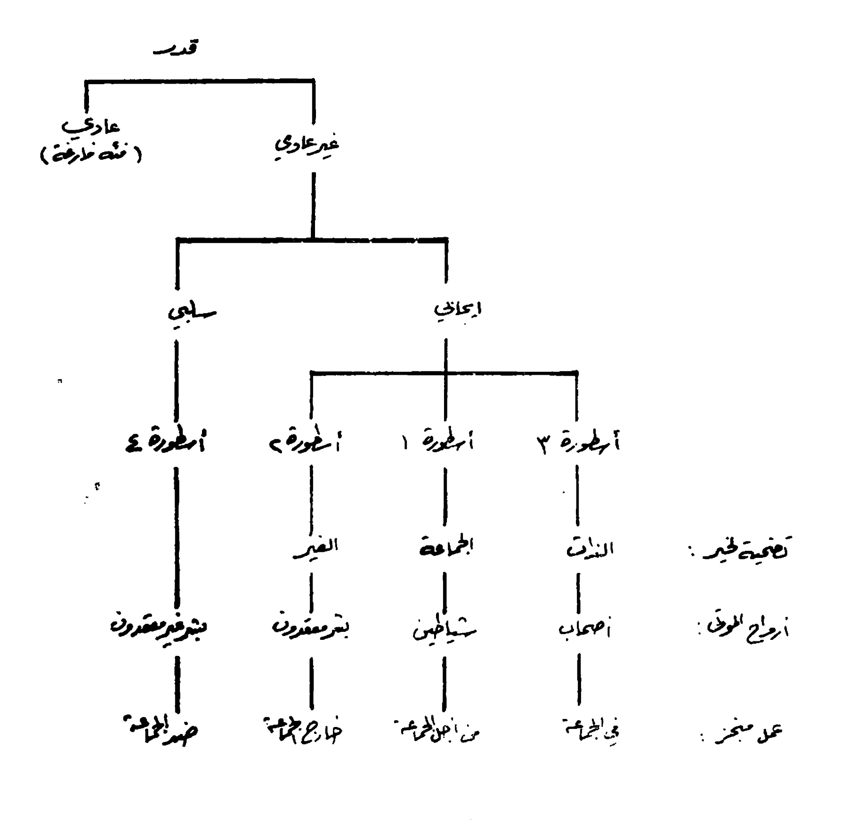
إذاً ، تنتظم الأساطير في منظومة متفرعة ثنائياً ذات عدة طبقات ، تسود في داخلها علاقات تقابل وارتباط متبادل . ولكن يمكن التقدم خطوة أخرى ومحاولة ترتيبها على صعيد مشترك آخذين بعين الإعتبار التدرج الغريب الذي يلاحظ من أسطورة إلى أخرى ، عندما نحاول تحديد نوع الإختبارات التي تُخضع الأرواح أو الأشباح الأبطال لها . ففي الأسطورة ٣ ، لاتفرض الأرواح أي امتحان ؛ بل تقتصر على

ذور صحبة طريق ، شهود لامبالين بالجهود التي يبذلها البطل للتغلب على العقبات المادية التي تقف في طريقه . وفي الأسطورة ١ ، تتخلى الأرواح عن لامبالاتها ، ولكنها أيضاً لاتقف موقفاً معادياً ؛ بالعكس تماماً . ذلك أن على البطل أن يقاوم ألفتها بعدم الإستسلام لدعوات أرواح الإناث اللبقة ، ومرح أرواح الذكور المعدي ، والتي تقوم لخداعه ، بدور خليي البال المرحين . وهكذا تتحول أرواح الموتى من **أصحاب** في الأسطورة ٣ إلى **شياطين** في الأسطورة ١ ؛ فيما تتصرف تصرف البشر في الأسطورة ٢ ولكن على أنهم **معتدون** يمارسون شتى أنواع العنف ؛ وهذه الصفة تتأكد على نحو أوضح أيضاً في الأسطورة ٤ حيث تفقد الأرواح كل مظهر بشري ، لأننا نعلم في النهاية أنها هي التي كانت تضطهد البطل بشكل حشرات تزحف كالنمل . إذن ، نلاحظ من أسطورة إلى أخرى تدرجاً مزدوجاً : من سلوك مسالم إلى سلوك عدواني ، ومن تصرف بشري إلى تصرف غير بشري .

وليس هذا كل شيء ، لأنه يمكن أيضاً وضع هذا التدرج المزدوج في علاقة متبادلة مع العلاقات التي يقيمها البطل أو الأبطال مع فئاتهم الإجتماعية .

يؤلف بطل الأسطورة ٣ جزءاً من جماعة دينية ؛ ولاريب في أنه يتحمل مصيره الممتاز بصفته عضواً في هذه الجماعة التي يعمل ضمنها وباتفاق معها . وإذا قرر بطلا الأسطورة ١ الإنفصال عن الجماعة ، فلكي يجدا فرصة — والنص يوضح ذلك مراراً — للقيام بعمل جدير بالتقدير يمكن أن يفيد مواطنيهما ، وهما يعملان ، بالتالي ، لصالح الجماعة ، ولأجلها . غير أن الحب الذي يحس به بطل الأسطورة ٢ نحو زوجته هو وحده مصدر إلهامه ؛ وليست الزمرة الإجتماعية موضوع

بحث أبداً . فالبطل يشرع في عمله على أنه فرد مستقل والخير فرد مستقل آخر دون غيره . وأخيراً يقف بطلا الأسطورة ٤ موقفاً سلبياً صريحاً من الجماعة : ذلك أن الفتاة تموت لعجزها عن التواصل ، فهي تفضل الهلاك على الإفصاح عن أفكارها وتتغرب في الموت غربة نهائية على ماتعتقد . وأما الصبي فيرفض اتباع القرويين عندما يقررون الهجرة وترك القبر . اختار البطلان الإنعزال واتجه نشاطهما ضد الجماعة :



شكل (١٣)

يلخص هذا الرسم التخطيطي البرهنة كلها . وأنا أعرف أنها ،

لكي تكون مقنعة تماماً ، لاينبغي أن تقتصر على أربع أساطير ، بل يجب أن تلتمس أخرى ، مأخوذة من وثائق لاتقدر ، تركها لنا رادان عن ميتولوجيا الوينباغو . وآمل مع ذلك أن تصبح البنية الأساسية التي أجملتها هنا أكثر غنى وأشد تعقيداً إذا ما اندمجت فيها بعض الوثائق الإضافية ، لا أن تكون باطلة . ولم أقصد ، إذ شرحت كتاباً صغيراً يعده مؤلفه ولا ريب عملاً قليل الأهمية ، سوى أن أؤكد بمثال واحد خصوبة المنهج الذي اتبعه رادان والأهمية الدائمة المرتبطة بالمشكلات التي طرحها .

* * *

الفصل الحادي عشر

جنس الكواكب "١"

دارت إحدى محادثاتي الأولى مع رومان جاكوبسان حول طريقة اللغات والأساطير في تحديد التقابل بين القمر والشمس (*) . كنا نحاول رصد بعض المفارقات في جنس الكلمات المستعملة للدلالة على الكوكبين هنا وهناك ، أو في صور لفظية تشير إلى حجميهما ولمعانهما النسبيين . وسرعان ماكان علينا أن نعترف بأن المشكل لم يكن بسيطاً ، وإن ثمة تقابلاً ، طبيعته الثنائية واضحة أمام الملاحظ الغربي ، كان بامكانه أن يظهر في ثقافات بعيدة بصور ملتوية على نحو فريد .

---

(١) على شرف جاكوبسون . محاولات بمناسبة عيد ميلاده السبعين ، موتون ، لاهاي — باريس ، ١٩٦٧ ، ص ١١٦٣ — ١١٧٠ .

(*) يختلف جنس الشمس والقمر من لغة إلى أخرى . فهما في بعض اللغات من جنس واحد ، مذكرين أو مؤنثين ، وفي بعضها الآخر من جنسين مختلفين ، الشمس من جنس مذكر والقمر من جنس مؤنث ، كما في الفرنسية وغيرها ، أو العكس ، أي الشمس مؤنثة والقمر مذكر ، كما في العربية ولغات أخرى ، ونلفت نظر القارىء إلى أخذ هذه الناحية بعين الإعتبار . عندما ترد الشمس في هذا الفصل كاله مذكر ، أب أو زوج أو ابن . . . والقمر كالهة مؤنثة ، زوجة أو أخت أو بنت . . . (م .)

ومن أجل الإحتفال بعيد ميلاد رومان جاكوبسون السبعين ، الذي يصادف على وجه التقريب مرور خمسة وعشرين عاماً على لقائنا ، نويت أن أجمع المعلومات المقتطفة ، دونما اختيار ، من مطالعة هذه المناقشات وذكراها . وهي تتعلق جميعها بثقافات أمريكية . ولكنها على الرغم من هذا الطابع الإقليمي ، ربما تحث الباحثين على أن يستأنفوا ، في منظور موسّع ، دراسة مشكل شغل بحق علماء الميتولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ولكنه أصبح منذ ذلك الحين ، على مايبدو ، سيأ منسياً .

ثمة لغات عديدة في الأمريكتين تسمى الشمس والقمر بكلمة واحدة . تلك هي حالة الأيروكية حيث يتضمن لفظ / gaä'gwā / في لهجة أونوزاغا ، و / Karakioa / في لهجة موهوك ، معنى الكوكبين ، ويكمّل بمحدّدة عند الحاجة /anda-Kāgagwā/ . « نجم النهار » و / soa'-kāgagwā / ، « نجم الليل » . وتعمل لغات مجموعة ألغوكان ، الواسعة الإنتشار ، بالطريقة ذاتها . فهكذا في بلاكفوت : / Kèsum / ، « شمس ، قمر » ؛ وفي مينوميني : / kē'so / ، « شمس » ؛ / tipäke'so / ، « شمس الليل الماضي ، قمر » ؛ وفي مونتانييه : / cišekao-pišum / و / tepeskau-pišum / ؛ وفي أراباهو / hīeīs / ، « نجم سماوي » ؛ وفي غروفانتر / hīsös / .

ويدل لفظ واحد على الشمس والقمر في السيمينول وهيشيتي وشوكتو وشيروكي . ويعبر الكوتينيه عن الكوكبين بـ / nata'ne-ki / والكلامات بـ / sâbas / . ويسمي الكينو القمر باسم يعني «شمساليلية » . ويحمل القمر والشمس إسماً واحداً في كثير من لغات أو لهجات

كاليفورنيا ، مثل : آشومافي ، ميدو الشماليين ، كاتو ، ويلاكي ، ميووك البحيرات ، وابو .

وفي أمريكا الجنوبية تتضمن بعض اللغات كالكاريب والتوبي لفظين متميزين عادة . وبالمقابل يرجح استعمال لفظ وحيد في قبائل لغة توكانو : / muhi-pun / في توكانو أُووبيس ، / ɐvyâ / في كوبيو . ويتوتو يسمون الشمس / hitoma / والقمر / hwibui / أو / manaidé - hitoma / ، « شمس باردة » . إذا كان شيشبا الهضبة الأندية يملكون ألفاظاً متميزة / Zuhè / و / Chia / للشمس والقمر ، ويجعلوهما ذكراً وأنثى على التوالي ، فان كايابا السفح الغربي يقولون / Pa,ta / و /popata/ لكوكبين مذكرين ، ويستعمل ورنانا الشوكو كلمة واحدة / edcau / : « شمس ، نهار ، قمر » .

وعلى الرغم من غنى معجم لغات جيه ، تؤلف معظم هذه اللغات اسمي القمر والشمس بدءاً من جذر واحد ، هنا / -put / ، / puol / . وتلجأ عدة لغات أراواك إلى هذه الطريقة ؛ هكذا ، للشمس والقمر على التوالي ، / Kamoi / و / kairi / في باليكور ، / Kamu / و / Kaier / في فابيديانا ، / Kxami / و / Kwataua / في الكوستينو ، / Kamai / و / Kaimaré / في الباريسي .

استعمال لفظ واحد للدلالة على الشمس والقمر ، أو ألفاظ مؤلفة من الجذر نفسه ، لاينطوي قطعاً على اختلاط الكوكبين موضوعياً وإسناد جنس واحد إليهما . يستطيع الأيروكوا ، في آن واحد ، تسمية الشمس والقمر بكلمة واحدة ، وتوليدهما على التوالي من رأس وجسد

امرأة مقطوعة الرأس ، أو العكس ؛ ومع ذلك يصورون الشمس مذكرة والقمر مؤنثاً ، على وفاق مع أساطير أخرى تشتق الشمس ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لرجل ينظم جسده التدفئة النهارية ، والقمر ، بوصفها نجماً ، من رأس مقطوع لامرأة ينظم جسدها التدفئة الليلية . وعليه ، فان اللغة تجمع كواكب تميزها الميتولوجيا تمييزاً مزدوجاً : بما يتعلق بجنس الشخص الذي تستمد هذه الكواكب أصلها منه . وبما يتعلق بجزء جسد هذا الشخص ، الأعلى أو الأسفل ، الذي يطابق الوظيفتين المختلفتين ، المنيرة والحرارية ، اللتين يباشرهما كل كوكب من جانبه .

في الواقع ، كثيراً مايبدو هذا التمييز بين الوظيفتين المضيئة والحرارية أهم من تمييز الكوكبين بالمعنى الصحيح للكلمة ، الأمر الذي يشرح على الأرجح تسميتهما ، بصفتهما تلك ، بكلمة واحدة . رأينا في هذا الصدد أن لغات توكانو أمريكا الجنوبية تعمل بطريقة ايروكوا والغونكان . غير أن كوبيو لايضعون الشمس والقمر على مستوى واحد . فيقولون إن الشمس هي القمر الذي ينشر الضياء والحرارة في أثناء النهار . والنجم / ouyâ / بمظهره الشمس ليس له مفهوم مجسم . وبالمقابل ، يحتل القمر ، إله مذكر ، مركزاً عظيماً في التصورات الدينية .

كما أن وارو دلتا أورنيوك ، الذين يسمون الشمس والقمر بكلمتين مختلفتين ، لايضعون هذين الكوكبين في صنف واحد . يرى الملاحظون أن كلمة / okohi / تدل على أشد لحظات النهار حرارة ، وتتعلق بقدرة الشمس الحرارية ، المتميزة من لمعانها . في الواقع يملك القمر والشمس معاً طاقة الإضاءة . ولكن الثانية تملك

وحدها طاقة التدفئة . إذاً ، لايحول وجود اسم خاص دون تصور الشمس على أنها حال من أحوال القمر ، توضح حالة ممتازة من حالاته . وينطوي مفهومها على تضمن أكبر ، ولكنه ينطوي على شمول أصغر . وهذا ماتعبر عنه ميثولوجيا وارو إذ تقول إن القمر « وعاء » الشمس .

وكذلك يسمي الشيرانتيه ، وهم من جيه الهضبة الوسطى ، الشمس / bolu / والقمر / wa / ولكنهم يفضلون استعمال كلمة / sdakro / مكان اللفظ الأول ، وتعني « ضوء ، حرارة شمسية » . وعلى الرغم من البعد الجغرافي ، يملك إيموك — توبا الشاكو أفكاراً قريبة من أفكار كوبيو على نحو بارز . فالقمر في الجماعتين ، إله مذكر ، مفترع بكارة العذارى ومسؤول عن الحيض . والإهتمام يتجه إليه على نحو خاص . أما الشمس / nâla / من الجنس المؤنث، فلا تظهر إلا في مظهرين : / lidàga / ، « مضيء » ، و / n : tap / ، «مدفأة». ولا تحتل الشمس مقاماً هاماً في تقاليد هؤلاء الهنود الأسطورية . ومما يدعو إلى الدهشة وجود حالات ينطبق فيها لفظ الشمس على الكوكب والنهار والفصل على السواء : / Kamu / ، « شمس ، نهار » في الفابيليديانا ؛ / dè'i / ، « شمس ، نهار » في الشاماكوكو ؛ / bari / ، « شمس ، نهار ، صيف » في كاشيناوا ؛ / antu /، « شمس ، نهار ، وقت » في آروكان . والأمثلة كثيرة . غير أن وينتو كاليفورنيا يعكسون نظرية الوارو من وجهين ، إذ يرون في القمر « أسفل بطن الشمس المنضغط » .

إن سورارا شمال البرازيل ، الذين يجعلون من القمر خالقهم ، يشرحون مكان الشمس الثانوي في أساطيرهم . فيقولون أن كوكب

النهار وحيد في السماء ، فيما يتمتع كوكب الليل بصحبة نجوم لاتحصى . ونظراً لوعورة المنطقة تقدم القمم بتعددها نوعاً من عوض أرضي للنجوم . ويأتي مكان هذه القمم بعد القمر مباشرة في تسلسل الآلهة ، وتقوم حياله بدور الوسطاء ، قَبْل الشمس المتوحدة . والتقابل بين تعدد نجوم الليل ووحدانية النجم النهاري ، المتواتر في أمريكا الإستوائية ، موجود حتى لدى غواراني الجنوبيين الذين يؤلفون الكلمة الدالة على النجوم / yaeitata / بدءاً من / yaei / ، « قمر » و / tata / ، « نار » .

ومع ذلك لم يكن عدد نجوم الليل ليحظى بمثل هذا الإعتبار لو لم يكن التقابل بينها وبين الليل على نحو أشد من التقابل بين الشمس والنهار . ففي حالة الليل ، يقترن حضور الكواكب أو غيابها بضوء نسبي أو بانعدام الضوء ، فيما تحدد الشمس ، التي توافق النهار أكثر مما تقابله . درجات مختلفة من النور فقط ، حسبما تشرق أو تتوارى خلف الغيوم . إن موندوروكو الأمازون ، الذين يهتمون بهذا التفاوت في أساطيرهم ، يعزونه إلى وجود شمسين متميزتين ، شمس الصيف وشمس الشتاء ، ويعطون القمر (كوكباً مؤنثاً) بصورة ذات مغزى ، زوجة للشمس (كوكب مذكر) . وعليه يختلف التقابل الأساسي عن تقابلنا ؛ فلا يتعين موقعه بين إجرام سماوية بل بين عوامل جوية . فالقمر ، حسبما يكون مرئياً أو مخفياً ، يحدد في سجل الليل تقابل النور والظلمات على نحو أقوى مما تفعل الشمس في سجل النهار ، لأنها تضيف حرارة وضوءاً فقط على حالة ضياء يؤكد واقعها « ضوء القمر » ، نقيض « الليل المظلم » ، حتى عند غيابه . صحيح أن الشمس ،

التابعة منطقياً للقمر ، تظهر بصورة اختبارية أشد نجوعاً . وكونهما من جنسين متميزين أمر يمكن أن يعبر بالتضمن عن هذا التقابل المزدوج . فالشمس مؤنثة والقمر مذكر ، عند دينيه — بو — دو — لييفر ، وداكوتا وميدو وألفونكان الأواسط ، وشيروكي وسيمينول وشيميلا وموكوفي ، وتوبا الذين نملك مع ذلك بصددهم معلومات متناقضة ؛ وترجح العلاقة المعاكسة عند ميكماك ومنيوميني وبلاكفوت وشيبشا وسكان بيرو القدماء وآروكان وأونا وياهجان . ومع ذلك نلاحظ ، في أيديولوجية شعوب عديدة ، أن جنس الكوكبين يبدو غير مستقر حسبما نبحث اللغة (عندما تُميّز الجنسين) أو الطقوس أو الأساطير ، وبما يتعلق بالأساطير نفسها ، تبعاً لطابعها الشعبي أو العلمي . وهكذا تحافظ بعض أساطير أراباهو الباطنية تقريباً عن صفة الشمس المذكرة ، ولكنها تصف القمر تارة في مظهر رجل (أخ الشمس الأصغر) ، وطوراً في مظهر امرأة يمكن أن يكون عندئذ زوجة الشمس أو جدة الإبن الذي لقحه القمر عندما كان شخصاً مذكراً . وعند غير هؤلاء . يتغير جنس الأسماء حسبما تكون مقدسة أو مدنسة .

في نص أسطورة واحدة ، يميز هنود تومبسون الشمس الإلهية ، التي هي ذكر ، من الشمس المرئية ، بنت السابقة والتي تبحث عن أبيها من الشرق إلى الغرب في أثناء مسارها اليومي . ولاريب في أن مزيداً من الإستقصاء يظهر أن الجنس قلما يعبر بمعناه العام عن الكواكب بصورة مطلقة . أشرت إلى قابلية الشمس والقمر للاستبدال تبعاً للتقابلات الأساسية التي يسمحان بالدلالة عليها : **نور / ظلمات** ، **نور قوي / ضعيف** ، **حرارة / برودة** ، إلخ . ويبدو أيضاً أن الجنس المسند إلى

كل منهما يقبل الإبدال بمقتضى الوظائف التي تقع على عاتق كل كوكب، في سياق أسطوري أو طقوسي خاص.

عند اختلاف جنسي الشمس والقمر، قد يكونان نسيبين أو غير نسيبين، وفي الحالة الأولى. أخاً وأختاً، زوجاً وزوجة، أو مرتبطين بالعلاقتين معاً. كما يجري في اسطورة سفاح الشمس والقمر التي يؤكدها العالم الجديد من طرفه إلى طرفه. هذه الأسطورة تفترض القمر مذكراً والشمس مؤنثة. نظراً لأن نهجها الأكثر شيوعاً يقوم على شرح بقع القمر بالعلامات التي لطخت بها فتاة وجه حبيبها المجهول. الذي يزورها ليلاً. للتعرف عليه. سكان البيرو هم وحدهم الذين أقروا، على ما يبدو. شرعية سفاح المحارم المشار إليه، إلى جانب عكس جنس القرينين. ولو أن أساطير كلامات وساليش الهضبة، من جهة، وأساطير قبائل عديدة في جنوب كاليفورنيا. من جهة ثانية. تقدم على الأقل مخطط الحل نفسه.

ليمان — نيتشه. الذي عكف على هذه المسألة مراراً، يشدد على أن صيغة الزواج بين شمس مذكرة وقمر مؤنث تتوزع في أمريكا الجنوبية توزيعاً أنديا، من كومانا فنزويلا إلى أرض النار مروراً بشيبشا وأنكا وآروكان، وتنتشر بصورة سرية تقريباً بين شاكو، بناء على معلومات قديمة حول ميتولوجيا توبا. وأشار في الوقت نفسه إلى وجود محور آخر، عرضاني على السابق، يتوزع عليه عدد من الأساطير، الشمس والقمر فيها أخوان، أكبر وأصغر على التوالي.

لو أهملنا قبائل غويانا والأمازون (كاريب، توكونا) حيث لايتسم الديوسكوران بسمة كوكبية متميزة، لكشفت هذه المنظومة الأسطورية عن توزيع يستمر عملياً من جيه الهضبة الشرقية والوسطى

إلى بويلشيه البامبا ، مروراً بقبائل كسانغو وباكيري وبورورو وتوني غواراني الجنوبيين . ولقد أشرنا إلى ظهورها ثانية في كولومبيا وخط الإستواء وعلى سفح الجبال الأندية الغربي . فالتقابل بين الشمس والقمر لايظهر بالجنس المذكر أو المؤنث لكل كوكب ، بل بعمرهما المتفاوت ، ولو كانا توأمين . ولاسيما بمواهبهما الطبيعية : كوكب الشمس رزين وحكيم وفعّال ؛ فيما يتصرف أخوه القمر تصرفاً طائشاً ويرتكب شتى أنواع الأخطاء الكبيرة القتالة في الغالب ، التي يقع على عاتق الأخ الأكبر أمر إصلاحها

إن ثروة جيه من الألفاظ الدالة على الشمس والقمر ، بعضها مدنس وبعضها مقدس ، تلك تتضمن معنى المظاهر الجوية وهذه تدل على الشخصيات الإلهية ، قد تعكس اتجاهاً وسطاً بين المحور « الأخوي » والمحور « الزواجي » ، أو على الأصح ، بين منطقة المحور « الأخوي » التي تتطلب من حيث المبدأ أسماء متميزة لكل ديوسكور ، وشمال غرب الأمازون حيث يرجح اختلاط الشمس والقمر تحت اسم واحد ، حتى ولو أن الشمس لاترتد إلى مجرد صيغة للقمر . في الواقع ، إذا كانت قبيلتا كسانجو وبورورو ، جيران جيه القريبين ، تستعملان أسماء متميزة تماماً : / Kéri / و /Kami/, ، / méri / و / ani / ،إلخ . فان جيه يؤلفون أحياناً هذه الأسماء من الجذر نفسه :/ pud / و/pudléré/ عند كراهو ، و / puduvri / عند تامبيرا ، / mbudti / و /mbuduvriri/ عند آبينايه .

لولا هذا المثال ومثال كايابا ، لكنا أميل إلى القول إن بعض الشعوب المتجاورة جغرافيا تعالج تقابل الشمس والقمر بطريقتين : إما

إنها تنسب للكوكبين جنسين أو درجتي واقع مختلفتين ، ولو أن الكلمات الدالة عليهما واحدة ، وإما أنها تنسب لهما جنساً واحداً ، ولكن باعطائهما عندئذ أسماء وصفات مختلفة . قد يكون التقابل ، في الحالة الأولى ، مادياً . وفي الحالة الثانية معنوياً .

تبدو الصيغة أكثر بساطة ، وتكذبها بعض الأمثلة ، في الشمال والجنوب على السواء ، ومع ذلك نود بحثها بالتفصيل لنرى ما إذا كانت تتعلق بحالات خاصة . في الواقع ، المحور « الأخوي » موجود في أمريكا الشمالية حيث يعرض ، بغض النظر عن التقطيع التقليدي للاختصاصيين الذين يجادلون في تجانس الأمثلة ، توزيعاً تقريبياً شمال — غرب — جنوب — شرق من ساليش في الهضبة إلى آراباهو مروراً بغروفانتر وكراو وهيداتسا وشايين . وفي نصف الكرة الشمالي أيضاً ، يقطع المحور « الأخوي » محور اختلاط الأسماء ، ولعل وضع شايين وغروفانتر وآراباهو ، الذين هم جميعاً من الألفونكان الأواسط ، يعرض من وجهة نظر شكلية نوعاً من المماثلة مع وضع جيه . هكذا ، في آراباهو ، / hicinieie / ، « شمس » ، و / bi'gueie / ، « قمر » وذلك بادغام / bi'ga / ، « ليل » و / hieie / ، « نجم » . بما أن جيه وألفونكان يعتبرون الشمس والقمر أخوين ، فان متطلبات اللغة ومتطلبات الأسطورة تمارس في اتجاهين مختلفين ، اللغة ميالة إلى خلط لفظين في المعجم ، تضعها الأسطورة في زوج ، الأمر الذي يضطرها إلى تمييزهما .

إذاً ، تثبت جميع البيانات السابقة عدم وجود تطابق آلي بين التقابلات اللغوية والتقابلات التي تظهر بطرق أخرى : في المعتقدات

الدينية أو الطقوس أو الأساطير أو الحكايات . إن التباين بين الجنسين في النحو لايعكس التباين ذاته على الصعيد الدلالي ، وقد يناقضه أيضاً . وأكثر من ذلك : فقد يتفق أن بعض ضروب التباين الدلالية ، المتواترة على عدة أصعدة ، تتناقض فيما بينها . ومع ذلك لو تخلينا عن مهمة الحصول المستحيلة ، في كل حالة خاصة ، على ترابط دقيق بين جميع الأصعدة ، واكتفينا باتخاذ منظور من عل بصدد واقعات متنافرة لم نبحث منها سوى عدد قليل بالقياس إلى جميع الواقعات التي يجب إحصاؤها لإستخلاص نتائج عامة ، لبرز مخطط رسم اختزالي ، صالح لتوجيه استقصاء أكثر كمالا . وهذا الرسم الإختزالي يرجع الحلول التي يعتمدها كل مجتمع (وقد توجد في المجتمع حلول عديدة للشيء الواحد) إلى أجوبة مثيراتها سلسلة من القضايا العنادية . إما أن الكوكبين متميزان وإما أنهما غير متميزين . فاذا كانا غير متميزين تكون الشمس صيغة للقمر أو أن القمر صيغة للشمس . وإذا كانا متميزين يكون الإختلاف جنسياً أو غير جنسي . فاذا كان جنسياً ، يجعل الشمس ذكراً والقمر أنثى أو العكس ، وفي كل حالة يمكن أن يكونا زوجاً وزوجة ، أخاً واختاً ، أو الأمرين معاً . وإذا كان الإختلاف غير جنسي يمكن أن يكونا امرأتين أو رجلين ، ويتقابلان عندئذ بالطبع أو القدرة . ويتضاءل هذا التقابل الأخير أحياناً لدرجة أن أحد الشقيقين يفقد فرديته ويصبح ضرباً من الصنوف . وفي هذه الحالة ، تحيل القضية العنادية الأخيرة إلى الأولى مبينة أن المنظومة مغلقة من الناحية النظرية على الأقل . وتبرز هذه الخاصة جيداً بصورة خاصة في قبائل نهر كولومبيا وحتى كاليفورنيا . فحسب الجماعات وأحياناً من أسطورة

لأخرى للجماعة الواحدة ، يكون الكوكبان أمرأتين أو رجلين متباينين بعنف ، أو أحدهما بديل شاحب للآخر .

واضح أن هناك بعض الإنتقالات . وهي لاتناقض الرسم الإختزالي بل تساعد على ترتيب عناصره في مجموعات.وهكذايدخل إبابوكوفا بين صيغة الأخوين وصيغة الشقيقين مرتكبي سفاح المحارم ، صيغة سفاح محارم اوطي وخائب ، وهو اختيار يرغم توبي غواراني الجنوبيين ، الذين يشكل إبابوكوفا جزءاً منهم ، على أن يحولوا نحو عمة محاولات إغراء القمر للجنس الآخر ، محاولات يشرح بها أفراد قبيلة مبيا ، وهم أيضاً من غواراني ، أصل بقع الكوكب . فالمرء يرصد إذن نقطة تقاطع محوري في منطقة محدودة . ويلاحظ نقطة تقاطع أخرى في حوض نهر كولومبيا . وإنه لذو مغزى أن تنتهي الأساطير هنا وهناك بمبادلة الأدوار بين شمس لياليه في بادىء الأمر ، وقمر نهاري في في بادىء الأمر . ولكن أواره كان يوشك أن يمحق الأرض .

وفي مكان آخر ، تدور العلاقة الأخوية على مدارها وتصبح علاقة زوج أخت وأخ زوجة ، علاقة خال وابن أخت ، وحتى أب وابن . وعندئذ تنتقل من أفقية إلى عمودية . إن المنظومة ، أي منظومة ، تتطور وتنتظم تحت تأثير منظومة مجاورة ، كما لو أنها تتعرض لجاذبيتها عن بعد . فكل منظومته تابعة بمعنى من المعاني للمنظومات الأخرى كافة . ولكي يحاول المرء فهمها ، لابد له من إداركها إجمالياً وفي علاقات تبعيتها المتبادلة .

نظراً لإنتشار أسطورة سفاح الأشماء في بلاد الأمريكتين وحتى

إلى أبعد من ذلك ، يبدو من الطبيعي اعتمادها على أنها محور إسناد . في الواقع ، إن اتجاه المحور في المكان وبنية الأسطورة المنطقية يجعلان الأسطورة ، بوساطة التغيرات المعكوسة ، أقدر على توليد الصيغة الأخوية والصيغة الزواجية من أي من هاتين الصيغتين على توليد اتجاه المحور أو بنية الأسطورة . ففي كل مكان في أمريكا ، يطرح الفكر الأسطوري مسألة تناوب النهار والليل المنتظم ، التي تستتبع بقاء الكوكبين على مسافة معقولة ؛ ذلك أن قربهما أو بعدهما المفرطين قد يسببان إما نهاراً طويلاً وإما ليلاً طويلاً تثير خطره أساطير أخرى . في أسطورة سفاح الشقيقين ، تظهر الدورية اليومية على أنها مركبة للقوى الممارسة في اتجاه معاكس والتي تتوازن : نزعة الشقيقين السفاحية تقربهما ، والإستنكار الجماعي يبقيهما منفصلين .ومن جانبي هذا الوضع العارض ، تستطيع الأسطورة بلوغ حالتين من القصور الذاتي : إما بالغاء تضاد الجنسين بالصيغة الأخوية ، وإما بالغاء علاقة القرابة بالصيغة الزواجية . ولكن التكاملية المادية ، في الحالة الأولى ، تترك المكان للتمامية (*) المعنوية ؛ وفي الحالة الثانية ، ينعكس قطبا التكاملية المادية . وعلى ذلك ، لايتغلب التحول الأسطوري على التناقض في محور إلاّ ليجده في محور آخر ، وعدد الوسطاء يزداد في كل محاولة توسط .

إذاً ، لايكفي النموذج الثنائي الذي وضعنا خطوطه الأولى . ذلك أنه يسمح بتحديد قيم تتسم بطابع حدّي تحديداً تجريدياً ، ولكنه لايسمح بترجمة خصائص مشخصة وقياس درجات القرابة . وللوصول إلى ذلك ، يلزم وضع نموذج قياسي حيث ينضوي وضعا الأسطورة الإبتدائي والنهائي في حيّز ذي عدة أبعاد ، كل بعد منها يقدم وسيطاً

(*) — تمامية : Supplémentarité

تنتظم على طوله ، بأنسب الطرق ، تغيرات وظيفة دلالية واحدة . بعبارات المسافة ، قد يكون الكوكبان مقترنين ، متجاورين ، على مسافة معينة ، متباعدين ، أو منفصلين . وبعبارات الجنس ، قد يكونان مذكرين ، رجل وامرأة أو خنثيين ، امرأة ورجل ، مؤنثين . وبتعابير الأنواع المحددة على نحو آخر : شيئين ماديين ، حيوانين ، بشريين ، ظاهرتين جويتين ، نجمين ، كوكبين ، خالقين . ومما يتعلق بالصلات العائلية : قريبين ، شقيقين ، نسيبين ، حليفين ، أجنبيين . بما أنه ليس من الثابت أن الكوكبين ينتميان إلى جنس واحد في بداية الأمر ، فثمة وسيط خامس سيعبر عن تجانسهما وتباينهما النسبيين ، ووسيط سادس سيعبر عن التغيرات بعكس اتجاه التزامن والتزمن ، حسبما يحتفظ كل حدّ بطبيعته الأولى حتى النهاية أو بغيرها في أثناء الحكاية .

لنوضح المنهج بمثال . أسطورة مخرّب أعشاش الطيور الشيرانتية ، المدروسة في **النيء والمطبوخ** (ص ٨١ — ٨٤) يمكن ترميزها بكلمتي : شمسي وقمري ، نظراً لإنتماء البطلين إلى وحدتين اجتماعيتين متكاملتين ومتعارضتين ، كل منهما مرتبطة بواحد من الكوكبين . نقول إذن إن شخصيتي هذه الأسطورة اللتين تجسدان الشمس والقمر هما : (١) منفصلتان ؛ (٢) مذكرتان ؛ (٣) نسيبتان ؛ (٤) بشريتان . وبما أنهما تبقيان كذلك في الأسطورة كلها ، يكون الزوج متجانساً ومتزامناً . غير أن البطلين في أسطورة سفاح الشمس والقمر ، هما : (١) منفصلان ؛ (٢) امرأة ورجل ؛ (٣) شقيقان ؛ (٤) سماويان . الأخ والأخت ، البشريان في أول الأمر ، يتحولان في آن واحد إلى جرمين سماويين ؛ فالزوج إذن متجانس في التزمن . ولكنه متنافر في التزامن ، إذا كان القمر والشمس ، مثلما يحدث أحياناً ، مختلفين دائماً .

عندما لايتطلب النموذج سوى ثلاثة وسطاء ، يمكن تمثيل كل أسطورة بمسار يحدد أصوله وعزومه المتعاقبة عدد واحد من الإحداثيات . وعندئذ تتسنى مقارنة المسافات الدلالية بين هذه المسارات ذات العلاقة بالجغرافيا والتاريخ ، أملاً في دمج الجوانب الثلاثة . ولكننا ذكرنا ستة وسطاء وقد يزيد تقدم البحث هذا العدد . وعلى الرغم من تعقّد المنهج الذي يستبعد إمكان معالجة المشكل بطرق بيانية ، فانه يقدم على الأقل قيمة حدسية . ومجرد وضع خطوطه الأولى يكفي للاقتناع بأن الأساطير لاتجعل من جنس الكوكبين مسألة منفردة . فهي تركب المفاهيم المتعلقة بها ، مع كثير غيرها ، بغض النظر عن مصدرها الإختباري . ويمكن أن نقول عن الشمس والقمر الشيء نفسه الذي نقوله عن موجودات طبيعية لاتحصى يستعملها الفكر الأسطوري : إنه لايحاول إعطاءها معنى ، بل يعبر بها عن نفسه .

* * *

الفصل الثاني عشر

الفطور في الثقافة

بصدد كتاب واسون[1]

من المعلوم أن أناشيد R.g keda تخصص مكاناً رفيعاً لنبتة مسكرة ، هي السوما ، كان الكهنة يشربون عصيرها المصفى ، والممزوج بالحليب أو اللبن ، خلال الطقوس ، ولا سيما المكلفون بتمثيل شخصية الإله أندرا وحوذيّه فايو . كما عرف قدماء الايرانيين شراباً مسكراً سمي هاووما في الآفيستا ، كان ولا شك كالسوما . وقد وضع العلماء المتخصصون بالحضارات الهندية ، منذ القرن الثامن عشر ، فرضيات مختلفة حول هوية هذه النبتة ، تتميز بطابعها الاعتباطي ، عندما لم تكن ملفقة بالمعلومات المتوفرة . في الواقع ، اضمحل سر السوما ، ان لم نقل عبادته ، بعد العهد الفيدي ، ولا تذكر النصوص اللاحقة سوى انواع بديلة Ephedra , Sarcostemma ، Periploca يستطيع علماء

(١) الإنسان ، المجلة الفرنسية للأنتروبولوجيا ، مجلد ١٠ ، ع ١ ، ١٩٧٠ ، ص ٥ — ١٦ .

النبات تعيين هويتها ، ولكن دورها على أنها بديلات صريحة يستبعد امكان ترشيحها لتمثيل النبتة الاصلية . كما لايمكن ان يكون السوما مشروباً مخمراً أو كحولاً . فقد كان الآريون في العصر الفيدي يجهلون التقطير ، هذا الاكتشاف الوسيط ! ويقابلون مقابلة تامة بين السوما الذي يتصورونه مذكراً . وبين المشروبات المخمرة التي لايجهلونها . وانما يعتبرونها مؤنثة ، وتسميها النصوص الفيدية باسم مختلف هو sùrā .

في كتاب يعتبر كنزاً مرجعياً بجمال ورقه المطبوع طبعاً مائياً وجودة طباعته وتزيينه بالرسوم وعدد نسخه المحدود (السوما ، فطر الخلود الالهي ، نيويورك ، ١٩٦٨) ، يضع واسن فرضية ثورية عن طبيعة السوما ، وتمضي النتائج المترتبة عليها بعيداً جداً بحيث لايستطيع الاتنولوجيون ترك مهمة نشرها للمختصين بالحضارات الهندية . السوما . في رأي المؤلف ، هو الأمانيت قاتل الذباب أو الفطر البرتقالي الكاذب ، المعروف جيداً في فرنسا حتى من جامعي الفطور ، وكانت معظم الشعوب الآسيوية القديمة : كامشاوال أو إيتلمن ، والكورياك ، والشوكشي ، واليوكاغير ، منذ القرن الثامن عشر ، تصنع منه شراباً طتموسياً وتكرس له أحياناً عبادة حقيقية بسبب خصائصه التي تثير الهلوسة .

لقد لفتت اعمال السيد روجيه هايم الانتباه ، في فرنسا وفي العالم، الى الفطور المثيرة للهلوسة ، التي اكتشف واسون ثانية اهميتها ودورها عند هنود المكسيك . كانت المصادر القديمة تشير الى استعمالها اشارة غامضة ، وكان واسن صاحب الفضل العظيم في العثور على استعمال هذه الفطور المتنوعة وعبادتها ، المستمرين عند بعض الجماعات الاهلية :

وإنما بلا علاقة مع أمانيت العالم القديم . الموجود مع ذلك في مناطق عديدة من العالم الجديد .

في عام ١٩٥٧ ، نشر واسون والمرحومة زوجته ، التي ماتت بعد ذلك بقليل ، كتاباً في مجلدين : الفطور ، روسيا والتاريخ ، يبشرون باعلان اهميته للجمهور الفرنسي (١) ، لأنه كان يفتح لابحاثنا مجالاً جديداً وخصيباً ، هو مجال علم الفطور الاتنولوجي . روى واسون ، وهو من أصل انجلو ساكسوني ، كيف أنه لاحظ وزوجته ذات الاصل الروسي ، في أثناء قيامهما بعيد زواجهما ، بنزهة في جبال كاتسكيل تناقض موقفيهما من الفطور : كان هو يجهلها أو يخشاها وكانت هي تحبها . ومنذ هذه الملاحظة ، التافهة في الظاهر ، بدأ الزوجان استقصاء طويلا كشف لهما الطبيعة الانفعالية لردود الفعل التي تلاحظ لدى مختلف الشعوب أو المجموعات الثقافية ، ازاء الفطور . وتتراوح ردود الفعل تلك من نفور الشعوب الجرمانية او السامية نفوراً حقيقياً الى الحماسة الممجدة لدى السلافيين والقسم الاعظم ، من حوض البحر الابيض المتوسط . وبالاستناد الى ذلك ميز واسن وزوجته ، وهو أول تمييز من نوعه ، بين الشعوب صديقة الفطور والشعوب عدوة الفطور ؛ وقد تحققت مؤخراً من ملاءمة هذا التمييز في ظروف ممتعة ، اسمحوا لي بروايتها ، في اثناء عشاء ، دار الحديث حول الفطور ، فأوجزت أمام المدعويين فرضية واسون المتعلقة بالسوما ، محيلاً على تمييزه الذي اشتهر منذ ذلك الحين . فانبرى زميل بريطاني الى الرد بشيء من القسوة وجزم باستحالة تحديد اختلافات بين الشعوب على هذه الدرجة من العمق ؛ وعلل قلة اهتمام الانجليز بالفطور بخلوّ

(١) « قل لي أية فطور . . . » ، اكسبريس ، ١٠ نيسان ١٩٥٨ .

بلادهم منها تقريباً . فكان محدثي يتقدم على هذا النحو برهاناً كاملاً على عداوته الوطنية للفطور . ذلك أن في انجلترا ، بالطبع ، من الفطور مقدار ماهو موجود في غيرها ، ان لم يكن اكثر .

ولكن ، كيف نشرح هذه المواقف المختلفة ، المحاطة دائماً بهالة من السر ، والتي مازالت تثير لدينا ردود فعل عاطفية ، ايجابية أو سلبية ؟ لقد افترض واسون وزوجته ، منذ ١٩٥٧ ، بقاءها آثاراً من عبادة قديمة للفطور ، مؤيدة بالمعتقدات الشعبية وأصل الاسماء الدالة هنا وهناك على بعض الأنواع . وفي كل مكان في العالم تقريباً ، تقترن هذه الأثمارات إما بالرعد والصاعقة وإما بالشيطان أو الجنون . ولعل مواقفنا من الفطور تعكس هكذا تقاليد قديمة جداً ، ترقى على الارجح الى عصر الحجر المصقول ، أو العصر الحجري القديم ، كبتتها الغزوات السلتية والجرمانية أولاً في مكان وقوع هذه الغزوات أو ممارسة نفوذها ، ثم كبتتها المسيحية في اوروبا كلها وانما بنجاح متفاوت . وبالاضافة الى المعتقدات المنتشرة والعادات ، فان عبادات قدماء الاسيويين في سيبريا الشرقية ، وعبادات هنود المكسيك تستمر شواهد معزولة ، دون وجود علاقة محتمة بينها ، كما يظن واسون ؛ ولنا عودة الى هذه النقطة . وثمة معلومات تشير الى انتشار عبادة الفطور في اوروبا ، حتى زمن متأخر نسبياً . وقد تكون اكثر انتشاراً أيضاً ، لو صح أن الفطور كانت قد انتقلت ، كما يؤكد المؤلف في كتابه الأخير ، الى الهند بواسطة الآريين ، الذين يرجع أصلهم الى أوراسيا ، في منطقة من المناطق الواقعة بين الهند وسيبريا . فقد كانوا ، في اقامتهم البدائية اذن ، أقرب الى غابات السندر والصنوبريات ، الاشجار الوحيدة التي تتيح تكاثر

الفطر البرتقالي الكاذب ، هذا إذا لم تكن اقامتهم على حدود هذه الغابات .

يستند واسون ، في صياغة فرضيته ، الى اعتبارات سلبية في بادىء الأمر . فلا يمكن لاي من الانواع النباتية المقترحة أن تحل محل السوما على نحو جدي . وبرهنته على هذه النقطة ، المعززة ببحث تاريخي ونقدي أعدته له السيدة أوفلاهيرتي وادرج في كتابه ، تبدو قاطعة . ومن جهة ثانية ، إن النصوص الفيدية ، التي تطنب جدا بالسوما ، والتي تغالي في استعمال الاستعارات لوصف هذه النبتة . لاتتضمن أية اشارة الى جذورها واوراقها وزهرها وبذورها ، ولا الى زراعتها . وبالمقابل ، قيل مراراً أن السوما يأتي من الجبال العليا ، ربما جبال هندو — كوش أو هيملايا حيث ينمو شجر السندر والصنوبريات على ارتفاع ٢٥٠٠ إلى ٥٥٠٠ م تقريباً . وهذه المعطيات تستبعد المرشحات الممكنة . باستثناء الامانيت قاتل الذباب الذي عرفه الآريون على الأرجح في مقر اسلافهم وتزودوا به ، بعد غزو الهند ، بشكل مجفف ، من الشعوب الهمجية والمعادية التي كانت تقيم في الجبال الشمالية . وتشير نصوص اناشيد عديدة الى وجوب اضافة الماء ثانية الى السوما قبل تحضيره .

ثمة اصناف عديدة من الفطر البرتقالي الكاذب ، تتدرج ألوانها من الأحمر الساطع الى الأصفر الذهبي . وتستعمل الـ R.g, keda في وصف السوما باستمرار النعت hàri الذي يغطي تشكيلة الالوان المشار إليها ، وتُفضل البديلات ذات الألوان الحمراء . وتتفق الاناشيد الفيدية مع المعتقدات الشعبية المؤكدة ، فيما يتعلق بالفطور ، فتعتبر السوما ابن الرعد أو الصاعقة . وعندما نتفحص مختلف مراحل نمو الامانيت ومختلف المظاهر التي يظهر فيها ، تكتسب جميع استعارات

الـ R.g. Keda . أو التي نعتبرها كذلك ، قيمة لفظية ووصفية . ذلك أن الامانيت ليس نبتة من النباتات بل هو هذا الفطر الذي تتسنى مقارنته بقرص الشمس الأحمر أو تشبيهه بـ Agni ، النار ، الذي يمكن القول عنه إنه « يدع لونه ينضج عندما يغادر غلافه » (المكون ، كما هو معلوم ، من غلالة بيضاء . تبقّع اجزاؤها قبعته زمناً طويلاً) ؛ وإنه « يصنع من الحليب لباس ابهته » ؛ وإنه « يظهر نهاراً بلون النار وليلاً بلون الفضة » ؛ وإن « قشرته من ثور ولباسه من خروف » ؛ وإنه « العين الوحيدة » و « دعامة السماء » و « سرّة العالم » ؛ وإنه « بلدريناته الألف يفوز بالصيت القوي » ؛ الخ . إذا لم يكن السوما فطراً فكيف يتسنى تشبيهه بضرع وحلمة صورتين تتضحان عندما نفكر بالقبعة الممتلئة والقدم المتورمة في قاعدة هذا الغاريقون ؟ وعلى النحو الذي يتصف بانه اكثر مايكون براعة واقناعاً للقارىء. مثّل واسون كل صورة من هذه الصور برسم ملون يوضح جانباً من جوانب الأمانيت قاتل الذباب . ويؤكد التوافق ، الغريب أحياناً ، مع الصور البيانية التي اتجه الظن الى أن الاناشيد القديمة كانت تلجأ إليها .

وما قد يسمى « الحجة الدبوس » في كتاب واسون ، يبدو كذلك اكثر مدعاة للقلق . ورد في الـ R.g keda مقاطع غامضة كثيرة ، استقطب احدها اهتمام الاختصاصيين . والمقصود جملة في البيت الرابع من النشيد التاسع ، ٧٤ ، يترجمها رينو كما يلي : « إن السادة اصحاب المثانات الملأى يبولون السوما المندفع » ويترجمها واسون بطريقة اكثر ركاكة : « إن الاشخاص المنتفخين يبولون السوما الذي يسيل » (ص٢٩) ماالذي يمكن أن يعنيه ذلك ، إلا أن يكون بول آكل الامانيت ، كما أشار جميع الملاحظين في سيبريا الشرقية ، كان على قدر كبير من القيمة ؟

فاذا شرب البول شخص ثانوي أو المسمم ذاته ، فانه يحدث أو يجدد النشوة ذاتها التي يسببها ادخال الفطر الطازج ، أو المجفف غالباً ، في المعدة.وهناك ماهو اكثر من ذلك: إن الوثائق الاتنوغرافية ، المتعلقة بقدماء الاسيويين ، تحمل على الظن بأن هذا البول كان يمكن تفضيله على المادة الاولية ، لأنه أقوى ، على قول بعضهم ، أو لأن المركبات الكيميائية ، الماثلة في الفطر والمسؤولة عن العوارض البغيضة ، على قول بعضهم الآخرين ، تزول خلال مرورها في الجسم ، فيما تبقى القلويات التي تثير الهلوسة . فاذاً ، كان اهالي سيبريا يمارسون اسلوبي استهلاك متميزتين : إما الفطر نفسه ، وإما البول المفرغ من شخص ثمل . وعليه ، تذكر النصوص الفيدية مراراً ، وجود السوما بشكلين (IX ، ٦٦ ، أبيات ٢ ، ٣ ، ٥ ، ؛ واسون : ٢٥ – ٢٧) . وتدين الآفيستا (٤٨ : ١٠) ، في نص غامض برأي واسون الا إذا تم اعتماد التفسير المقترح ، « الذين يستسلمون لخداع الكهنة ببول النشوة » . كما يذكر المؤلف مشهداً من ماهابهاراتا (اسفا ميذا بارفان ، ١٤ – ٥٤ ، ١٢ – ٣٥) ينعم الاله كرشنا خلالها على محميّه ، عوضاً عن الشراب ، ببول منبوذ يتضح أنه اندرا ، وأن البول ذاته شراب خلود .

وليس أقل ترابطاً مع هذه التفسير ماذكرته النصوص الفيدية من وجود ثلاث مصافي متعاقبة تستخدم في تحضير السوما . كانت المصفاة الثانية ، المتنوعة من الصوف ، شيئاً تقنياً ، على مايبدو ، ولا يطرح أية مشكلة . غير أن المصفاة الاولى ، الشبيهة بعربة سماوية تجتازها اشعة الشمس ، لايمكن ان تطابق الا الفطر ذاته : تشبّه نبتة السوما غالباً بالنار والشمس ، ويظهر الفطر الفتي ، الذي تبقى قبعته الحمراء الساطعة ،وشاة بقطع من الغلالة على مسافات منتظمة في مظهر معرّق

يذكّر بمصفاة . وأما المصفاة الثالثة ، فيبقى دورها وطبيعتها غامضين باستثناء مايتعلق بالتعرف فيها على جسم المستهلك بالذات — وهو ، والحالة هذه — الكاهن الذي يجسد اندرا — الذي يمر السوما خلاله ليصفو ويتدفق بشكل بول . والواقع أن عدداً من الآيات يَرِيم بسير السوما في معدة الإله وبطنه وامعائه (١) .

ينتج من ذلك كله ، على مايبدو ، أن الهنود الآريين ، الذين ادمنوا استهلاك الفطر البرتقالي الكاذب استهلاكاً طقوسياً في مساكنهم البدائية ، حاولوا ، بعد دخولهم الى الهند ، الاحتفاظ ببعض مصادر التموين عن طريق الحصول على الفطر المجفف من شعوب الجبل المتوحشة ؛ ولما حيل بينهم وبين هذه المصادر طوال فترة كبيرة ، حافظوا على العبادة التقليدية ، على الارجح ، بفضل نبتات بديلة ناجعة تقريباً يصفها الادب البراهماني ويناقشها . ثم زالت العبادة القديمة تماماً . وإذ أصبح الهندوس اعداء الفطور ، راحوا يخلطون مجموع الفطور غير الصالحة للأكل تحت اللفظة المحقّرة : « بول كلب » . وبالمقابل بقي السيخ والمسلمون ، سكان البنجاب وكشمير والمناطق الشمالية الغربية ، أي المناطق الاولى التي احتلها الآريون ، من اصدقاء الفطور ، ويُعثر وراء الحدود الجغرافية أو الثقافية للهندوسية على بعض آثار العبادة القديمة ، وعلى الارجح في الصين ، التي دخل اليها تقليد « لينغ

---

(١) في منشور حديث (« السوما والفاريقون الكاذب . رد واسون على الأستاذ برو » ، دراسات اتنولوجية — فطريات ، ع ٢ ، متحف النبات في جامعة هارفارد ، كمبريدج ، ت ٢، ١٩٧٢) تفضل السيد واسون بذكر الجملتين الأخيرتين من هذه الفقرة تأييداً لقضيته . ولكنني ، كما في ما يتقدم ، وقبل الشروع في المناقشة ، كنت أحاول هنا فقط أن أكون لسان حاله .

شيه » ، « فطر الخلود » ، من الهند ، بحسب واسون ، وتجسد في القرن الأول قبل الميلاد بصورة طارئة في « السُمّية الململمة » * وقلدته الايقنة بعد ذلك تقليداً أميناً . وربما أيضاً بواسطة الفرس ، عند المانويين الذين يتهمهم سان اوغستان ، وقد شاركهم معتقداتهم لفترة ، بأنهم من هواة الفطور ؛ اتهام يعثر عليه بعد ذلك بعدة قرون ، في قول اديب صيني ضد ملّة مانوية مهاجرة . كما ينكر النص المشار اليه على الملّة قيامها باستخدام الفطور الحمراء والبول البشري على الارجح ، كماء شعائري . ويلاحظ واسون بهذا الصدد أن مجوس منطقة بومباي ، المؤمنين بديانة زرادشت ، يشربون بول الثور بطريقة رمزية .

يستند المؤلف مراراً الى هذا الموقف الايجابي من البول المناقض جداً لموقفنا الذي يشبّهه ببراز ، ليري فيه اثرا من المجموعة الدينية المتمحورة حول الفطر البرتقالي الكاذب ، والّتي يحتل شرب البول ، كما هو معلوم ، مقاماً رفيعاً فيها . وحتى أنه يفترض نشوء هذه المجموعة في جوار الرنّات ، لأن هذه الايليات تأكل فطور الأمانيت الّتي تسممها أيضاً ، وتحب البول البشري حباً قوياً ، ويتضاعف حبها ذاك مراراً ، اذا احتوى هذا البول على قلويات الفطر . ولعلّ هذه الحيوانات الّتي دجّنها السيبريون علمتهم شرب البول على الأقل . الفرضية خادعة ولكنها واهية ، لأن واسون نفسه كشف لنا أن ثمة أناساً في مكان آخر من العالم اكتشفوا ، دون أن يستفيدوا من أي وساطة حيوانية ، قدرة فطور أخرى على اثارة الهلوسة ، وأن مواد الانتحاء النفسي في الامانيت ستكون ، في رأيه ، هي وحدها الّتي تعرفها الشعوب المسماة بدائية أنها لاتتلف بالاستقلاب . وعليه ، تتسم المواقف الثقافية من افرازات

(*) — نوع من الفطور « م » .

الجسم البشري ، كالمواقف الأخرى كلها ، بسمة التمحور على الحضارة إن اشمئزازنا من البول ليس ظاهرة طبيعية . وقد وقفت شعوب كثيرة من هذا السائل ذي الاستعمالات العديدة موقفاً اكثر اتصافاً بالموضوعية من موقفنا . وكما كان الاستراليون يستعملون الدم المسحوب من قضبانهم المشقوقة في صنع الصمغ ، كانت شعوب عديدة ، كما في غرب امريكا الشمالية ، تستعمل البول في اغتسالات شعائرية أو لمجرد غسيل الشعر . هل يستفاد من ذلك ان اجدادهم استهلكوا الامانيت سابقاً ؟ هذا ممكن بل ومحتمل ، نظراً لأصلهم الآسيوي البعيد ، وسأعرض فيما بعد حجة قد توحي باستعمال أحدث ولكن الاستناد إليها لايبدو ضرورياً لكي نفهم أن شعوباً محرومة من منتجات كيميائية مصنّعة ، قد استغلت خصائص المواد الطبيعية ، الوحيدة التي كانت في حوزتهم ، استغلالاً تاماً .

وبالمقابل ، يمكن جني مزيد من الفائدة في خلط الفطور غير الصالحة للأكل ، في الهند وعند اليوكاغير (الذين كانوا يقابلونها بذلك مع فطور الامانيت التي يهيمون باستهلاكها) ، تحت لفظ « بول كلب » . تبدو هذه الصلة المكررة على بعد آلاف الكيلومترات ، صعبة التعليل ، إن لم يكن بتدخل معتقد ضمني كانت تؤيده التجربة في سيبريا ، ويقدم وجوده القديم في الهند الحلقة اللازمة منطقياً لشرح التقارب بين البول والفطور (١) . أما وقد علمنا ان الانتحاء النفسي ، في الشروط المطلوبة ، يعادل ، من الناحية الاختبارية ، الفطر مثير الهلوسة ، يمكن افتراض :

---

(١) في أثناء محادثة جرت بيننا مؤخراً ، جعلنا واسون نلاحظ وجود صلة اختبارية بين البول وبعض الفطور . وهكذا يبدو من الثابت أن البول ، البشري أو الحيواني ، يساعد نمو فطور الزبل . وقد لوحظ ذلك في غابة بولونيا . . .

أ) [بول بشري ← أمانيت] : : [بول كلب ← فطر عادي]
ب) [أمانيت : فطور أخرى] : : [بشر : كلاب]

يثبت كتاب واسون ، بطريقة مقنعة في رأينا ، أن الامانيت هو انسب النباتات المرشحة لتمثيل السوما . ذلك أن هذا الترشيح يسمح في الواقع باعطاء معنى لافتراضات وصيغ كانت تبدو حتى ذلك الحين مجردة منه نهائياً . ومن جهة ثانية ، إن النقاد الملهمين بعداوة لاشعورية نحو الفطور هم وحدهم الذين قد يشعرون بالحزن ازاء اضطراوهم للتسليم في نهاية الامر بان البوح الغنائي المدلّه في الاناشيد الفيدية لايتوجه الا إلى فطر . لأن هذا البوح الغنائي قد يوجد اليوم أيضاً بكامل قوته تقريباً ، على لسان سلافي يتنزه في الغابة فيقع فجأة على فطور برزت حديثاً من الارض .

ومع ذلك لاريب في أن الحل المقترح يطرح بعض المشكلات فيه خارج مجال الدراسات الفيدية ، مجال سأتجنب الدخول فيه لعدم الاختصاص حتى مع الاحتفاظ بالاعتراضات ذات الطابع التاريخي أو الفيلولوجي . التي يرى الاختصاصيون ضرورة ابدائها ، ترد إلى الذهن اسئلة عديدة . ففي العهد الذي بلغت فيه الطقوس الفيدية اوج نشاطها ، بحسب واسون نفسه ، كان الاستعمال مقتصراً على الفطور المجففة ذات المنشأ البعيد . ان الاناشيد ، وان صح تفسيره ، كانت مع ذلك تستمر في وصف المظاهر الاكثر سرعة في الزوال التي تبديها الفطور خلال نموها في بيئتها حصراً ، وصفاً مسهباً . فهل ينبغي التسليم اذن بأن لجاناً من الكهنة كانت تقوم بملاحظاتها على الطبيعة ثم تروي هذه الملاحظات ؟ لاتتضمن الوثائق المذكورة مايشير الى ذلك ، الأمر الذي يدل على احتفاظ

الاناشيد بذكرى ملاحظات وضعها قبل وقت طويل الهنود الآريون في موطنهم البدئي . ولكنها كانت عاجزة في زمن اقامة الطقوس عن تقديم معنى للمشتركين فيها الذين وجدوا انفسهم اذن ، من هذه الناحية ، في وضع كوضع الشارحين المتأخرين . ولا عجب في ذلك لأن غموض طقس من الطقوس لايؤثر بالضرورة في خطوته . ولكن يجب أن نحسب حساب هذا الفارق الغريب بين الممارسة الشعائرية وبين تعبيرها الشفهي . ومن جهة أخرى لايمكن أن يغيب عن البال أن تفسير واسون يفضي الى نتائج تتجاوز المشكل الذي تطرحه طبيعة السوما . فلو كان على صواب ، لتغير الاتجاه الذي نبحث فيه الأدب الفيدي في مجمله . فقد نكون أمام صيغ وصفية لاتستعمل الاستعارات الا لتطويق الواقع عن كثب . بدلاً من مجون غنائي ولفظية جامحة لايحتملها غالباً غير الاختصاصي . ولكن ، لو صح ذلك في هذه الحالة لوجب أن يكون كذلك في حالات أخرى ، وللمحنا أفق شتى انواع المفاتيح التي ينبغي اكتشافها وكل منها يقود معنى مخيفاً ، وإن لم يكن هذا الافق بعد على درجة من التكون تثير حماسة المختصين بالحضارات الهندية .

فاذا كنا ، على سبيل المثال ، لانكتفي بالاستناد الى استعمال مجازي يوحيه اللون الاحمر للفطر لنشرح أن الاناشيد تطلق على السوما غالباً اسم النار المؤلهة آغني ، فان علينا أن نهتم بتأملات واسون البارعة بصدد صورة لفظية من نموذج pon ، يكشف عن وجودها في اللغات الاسيوية القديمة من جهة ، ومن جهة ثانية في جميع اللغات ذات الأصل الاورالي الذي يضم السامودية ولغات المجموعة الفنلندية — الاوغرية . وهذه الصورة اللفظية تتضمن حسب الاحوال معنى الفطر وطبل الشامان والنشوة وفقدان الوعي أو العقل . ويعتقد السيد واسون

بامكان ربطها بصورة لفظية هندية اوروبية قديمة ، اعطت حسب **فقهاء** اللغة ، الكلمة اليونانية sphongos و اللاتينية fungus « فطر » ، والانجليزية punk ، في رأي المؤلف ، التي تعني فتيل القداحة وعليه ، فان السندرة ، التي توفر جذورها بيئة ملائمة لنمو الفطر البرتقالي الكاذب ، هي المضيف المفضل . كذلك لفطر الصوفان .

وهكذا نشاهد اعادة تشكيل ثالوث قديم ، انتشر سابقاً في اوراسيا الشمالية كلها ، يجمع السندرة – « شجرة الحياة » في نظر معظم شعوب هذه المنطقة – وفطر الصوفان ، الذي تأيد استخدامه بمثابة فتيل قداحة منذ عهد ماغايموز ، والامانيت الذي يمد بالالهام الالهي .

إن سوما اا R.g, Keda ، من هذا المنظور ، لاتؤلف مشهداً معزولاً في تاريخ العالم الاسيوي ، بل المظهر الاخير لعبادة أوراسية واسعة الانتشار ، جعلتها الاساطير الخاصة **بشجرة الحياة وعشب الخلود** تستمر في كل مكان على وجه التقريب . وبدءاً من هذه النقطة ، يمكن بالتأكيد أن نمضي بعيداً جداً . الى حد أن نرى مثلاً في **شجرة المعرفة** ، **والثمرة المحرمة ، في سفر التكوين** ، الصورة الاسطورية ، وان كانت ماتزال سهلة المعرفة ، للسندرة المقدسة السيبرية التي تستضيف على ساقها الفطر الناري ، وعلى عرقها الامانيت الذي يفسح المجال الى المعرفة فوق الطبيعية . ويمضي واسون ابعد من ذلك أيضاً عندما يمس الفكرة المتمثلة في أن الظاهرة الدينية ، منظوراً اليها في مجموعها ، يمكن أن تجد أصلها في استعمال الفطور التي تثير الهلوسة .

إن هذه النزعة الكلية الفطورية هشة بالتأكيد مالم تؤيد بدعم نظري. وواسن يقتبسها (ص ٢١٧ و ٢٢٠) من الآنسة ماري بارنارد ، التي

تدعي في كتاب حديث (صانعو الاساطير ، مطبوعات جامعة اوهيو ، ١٩٦٦) أن كل اسطورة تستمد أصلها من ظاهرة طبيعية . وتلك نظرة ساذجة على مايبدو لأن الظاهرات الطبيعية غير موجودة في الحالة الخام : فهي ليست موجودة في نظر الانسان الا من خلال المفهوم المعطى لها ، وتصفيتها بمعايير منطقية وانفعالية تنتمي الى الثقافة . وتتمثل إحدى النتائج الاكيدة ، التي يمكن استخلاصها من الفيلم الكبير والشيق الذي اخرجه روجيه هايم عن الفطور التي تثير الهلوسة ، في تغير صورة الهلوسة ومحتواها تغيراً تاماً بالنسبة لكل شخص وفي ارتباطهما بالمزاج والتاريخ الشخصي والتربية والمهنة . ويقدم واسون دليلاً مماثلاً عندما يروي تجربة قام بها مع بعض الزملاء اليابانيين حول الفطر البرتقالي الكاذب : أحس شخص واحد من المجموعة بغبطة قريبة من النشوة ، فيما شعر الباقون بتوعكات مختلفة . وفي المجتمعات التي تضفي على المواد التي تثير الهلوسة ، خلافاً لمجتمعاتنا ، طابع المؤسسات . يمكننا ان نتوقع ألا تسبب هذه المواد نموذجاً معيناً من الهذيان محدداً في طبيعتها الفيزيائية ــ الكيميائية ، بل النموذج الذي تتوقعه الجماعة لاسباب شعورية أو لاشعورية ، والذي يختلف من شخص الى آخر . إن المواد التي تثير الهلوسة لاتخفي رسالة طبيعية يظهر معناها نفسه متناقضاً ، بل هي تطلق وتضخم قولاً كامناً تدخره كل ثقافة وتساعد المخدرات على اعداده أو تسهل هذا الاعداد .

إذاً ، لايبدو من المشروع أن يستند المرء ، كما يفعل واسون ، الى الاشكال السيبرية للهذيان الناتج عن الفطر البرتقالي الكاذب ، الهادي والعطوف بصورة عامة ، لرفض قضية بعض العلماء السكاندينافيين ، القائلة إن هذا الفطر هو سبب هيجان قدماء الفايكنغ المسعور . ولا

شك في أننا نفتقد أي دليل ، وتبقى الفرضية ، والحالة هذه ، اعتباطية وبدون اساس . ولكن لاشيء يسمح بأن تُستبعد ، قبلياً ، محاولة الحصول من المخدر نفسه على تأثيرات نفسية متعارضة في مجتمعات مختلفة كالكورياك والفايكنغ .

انني انما سأعرض اذن ، على سبيل خلاصة ، عرضاً دونما تحيز لاي شكل من اشكال النزعة الكلية الفطورية ، بعض الملاحظات السريعة حول المشكل الذي يطرحه الجهل الظاهر بالفطور التي تثير الهاوسة في القسم الاكبر من امريكا الشمالية . الواقع بين سيبريا الشرقية والمكسيك حيث استخدمت انواع مختلفة من الفطور للغاية ذاتها .

بما أن الامر يتعلق بمنطقة من العالم ، صورت معظم الوثائق المتعلقة بها عن باحثين انجلو ساكسونيين أصلاً أو تأهيلاً ، لايمكن تجاهل عداواتهم المحتملة للفطور في شرح الدور الهزيل نسبياً الذي تؤديه هذه الفطور في ثقافة هنود امريكا الشمالية . ذلك أن من الجائز أن هؤلاء الملاحظين اهملوا هذا المجال لعدم اهتمامهم به أو بسبب نفورهم اللاشعوري . يضاف الى ذلك صعوبة التمييز دائماً ، في احسن الحالات ، بين الفطور ذات الساق والفطور ذات القبعة من جهة ، وبين السُّمّيات وفطور الاشجار الاخرى ، من جهة ثانية . واخيراً ، لم يُبذل أي جهد تقريباً لمعرفة ماذا كان الصنف الذي تجمعه اللغة الفرنسية تحت لفظ فطر ، الواسع جداً ، وتميزه الانجليزية بالشكل المتقدم ، لايتفرع في هذه اللغة الاهلية أو تلك بصورة أدق أيضاً ، بحيث أن معتقداً أو موقفاً متعلقاً بالفطور لا يخص في الواقع سوى نوع أو فصيلة ، فيما تسود حيال الانواع الأخرى مواقف ومعتقدات متعارضة .

أما وقد أبدينا هذه التحفظات وعملنا بمنتهى الاحتراس ، فسرعان ماتخطر في الذهن ملاحظتان عامتان . أولاً ، في أمريكا الجنوبية وامريكا

الشمالية على السواء، باستثناء المكسيك ، يبدو أن فطور الاشجار من نوع السمّيات ، والتي هي بدون ساق ، تشغل مكاناً في المعتقدات والاساطير اهم بكثير من مكان الفطور ذات القبعة . ثانياً ، وبما يتعلق بامريكا الشمالية ، تعرض المعلومات المتوفرة حالة الفطور في غرب سلسلة الجبال الصخرية اكثر من شرقها .

إن ساليش الساحل والداخل وجيرانهم ، هي الشعوب الامريكية الوحيدة التي يستهوينا تصنيفها بين اصدقاء الفطور . كان الساليش شأنهم في ذلك شأن هنود ساحل المحيط الهادي بعيداً في الشمال لم يكونوا يأنفون من تسمية بعض العشائر أو الاشخاص باسماء فطور الاشجار (جينيس ١٩٤٣ ، ص ٤٩٧ ؛ باربو ١٩٢٩ ، ص ١٦٦ ، تيت ١٩٠٠ ، ص ٢٩٢) . كما كانوا يأكلون أنواعاً ارضية عديدة بصورة نيئة (توميسون ، سانبوال ، اوكاناغون) ، أو مشوية قليلاً (توميسون) ثم مجففة تحت حرارة الشمس (توانا) . أو مسلوقة (اوكاناغون) (تيت ١٩٠٠ ، ص ٤٨٣ ؛ ١٩٣٠ ، ص ٢٣٣ ؛ راي ١٩٤٥ ، ص ١٠٤ ؛ كلين ١٩٣٨ ، ص ٢٩ ؛ إلمندورف ١٩٦٠ ، ص ١٣١) . ونحو الجنوب ، ترد الفطور غالباً في وجبة هنود كاليفورنيا الشمالية والوسطى ، الذين كانوا يشتركون مع الساليش بعادة استخراج صباغ أحمر من بعض فطور الاحراج ، ضيوف الصنوبريات ، واستخدامه دهاناً جسدياً أو مرهماً (تيت ١٩٠٠ ، ص ١٨٤ ، ٢٥٩ ؛ درايغر ١٩٣٩ ، ص ٣٣٣ ؛ تيت ١٩٠٦ ، ص ٢٠٥ ؛ اولسون ١٩٦٧ ، ص ١٠٥ ؛ غولد شميدت ١٩٥١ ، ص ٤٠٨ ، ٤١٠ ؛ فوجلين ١٩٤٢ ، ص ١٨٠ ، ١٩٧) . وفي شمال منطقة ساليش كان الكواكيوتل يستعملون لزقة طبية من فطر أرضي يذكّر اسمه بالعفن (بواز ١٩٣٢ ،

ص ١٨٧) . وكانت بعض فئات ساليش تصنع نوعاً من الصابون من فطر هاجمته فطور طفيلية (هيل – توت ١٩٠٤ ، ص ٣١ – ٣٢) . وكان شباب تومبسون ، من الساليش ، يدعكون اجسامهم بفطر شجري يسمى غابة البومة لاكتساب القوة (تيت ١٩٣٠ ، ص ٥٠٤) .

وبين ساليش الساحل . كان كلا لام وكينو ينسبون لبعض الفطور النامية على القصب أو الصنوبريات قيمة الطلسم للفوز في اللعب (غونتر ١٩٢٧ – ص ٢٧٤ ؛ أولسون ، ١٩٦٧ ، ص ١٦٦) . وفي المنطقة ذاتها يشار الى ممارسة الرماية على فطور الاشجار ، المؤيدة أيضاً بعيداً إلى الشمال عند اتاباسكان (تانانا) الذين كانوا يمنحونها بالاضافة الى ذلك دوراً شعائرياً : دور « تطهير » السمّية من نوع Fomes قبل تحويله الى رماد يمضغ ممزوجاً بالتبغ (بالحالة العرفة عند ايياك وتانينا وبعض الاسكيمو الغربيين)،(آدامسون ١٩٣٤ ، ص ٨٧ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ ؛ ماك كينان ١٩٥٩ ، ص ١٦٦) .

من كواكيوتل في الشمال الى كينو في الجنوب ، يلاحظ عند ساحل المحيط الهادي اقتران بعض الفطور (ذات مظهر قضيبي لدى اولئك ، وسمّيات لدى هؤلاء على الارجح بالصدى على نحو متقطع ويحسبه سكواميش حاصلاً بفطر شجري (كوبيرس ، مجلد ٢ ، ص ٥٩) . ويشبّه الكينو فطور الاشجار بالآذان : فهي تسمع الاصوات وترددها . وفي لغة هؤلاء ، تدل كلمة واحدة على الصدى وفطر شجرة ابيض (بواز ١٩٠٢ ، ص ٢٩٠ ؛ اولسون ١٩٦٧ ، ص ١٦٥) . وقد وجد شيء من هذا القبيل بعيداً الى الشرق لدى مينوميني ، هنود الألغونكية ، الذين كانوا يعيشون في منطقة البحيرات الكبرى : كانوا يعتقدون بأن سمية ، صيغة بعض الصنوبريات ، تنمو دفعة واحدة ،

مرة في العام ، نحو نهاية شهر شباط ، وأنها تنطق بهذه المناسبة بنداء رزان مثل انسان . ولهذا كانوا يحترمونها مثلما يحترمون روحاً قديرة (سكينر — ساتيرلي ، ١٩١٥ ، ص ٤٩٨) .

وإلى شرق سلسلة الجبال الصخرية كان بلاكفوت واوماها وقبائل عديدة في أعلى ميسوري يأكلون الفطور (شامبرلن ١٨٩٢ ، ص ٥٧٣ ؛ جيلمور ١٩١٩ ، ص ٦١ — ٦٣ ؛ فليتشر — لافليش ١٩٠٦ ، ص ٣٤٢) . وتلك كانت حالة الايروكوا بما يتعلق بستة أنواع على الأقل . ولكن ليس بدون ازدواجية . على مايبدو . نظراً للدور المشؤوم الذي تسنده الاساطير الى الفطور المطبوخة (ووغ ١٩١٦ . ص ١٢١ — ١٢٢ ؛ كورتين — هيويت ١٩١٨،ص ٢٩٧،٧٩٨ ؛ فينتون١٩٥٣، ص ٩٠) وفي الواقع ، أن اوجيبوا . جيران إيروكوا ، يعتبرن الفطور غذاء الموتى ، وينشأ موقف سلبي عند تيت — دو — بول وميكماك الساحل الاطلسي ، الذين كانوا ،كالشايين (يتكلمون اللغة الانغونكية) يصنفون الفطور بين اطعمة المجاعة (كول ١٩٥٦ ، ص ٢٢٣ ؛ غينار ١٩٣٠ ، ص ٧٠ ؛ راند ١٨٩٤ ، ص ٥٠ ؛ دورسي ١٩٠٥ ، ص ٤٥) . وهذا الصلة المزدوجة بين الفطور وبين الموت والمجاعة كان اكثر انتشاراً أيضاً في امريكا الجنوبية حيث ميتولوجيا جيه وموندوروكو وتوكان ووارو تقدم امثلة عديدة عليه (بانر ١٩٥٧ ، ص ٤٠ ؛ مورفي ١٩٥٨ ، ص ١٢٣ ؛ ينمويينداجو ١٩٥٢ ، ص ١٤٨) ومع ذلك كان وارو يصفون نتميعاً من فطور nidularia للنساء العقيمات الراغبات في الانجاب (روت ١٩١٥ ، ص ٢٨٦) . وفي جنوب غرب الولايات المتحدة كان آباشي جيكاريلا يتصورون علاقة مختلفة بين الفطور والعالم فوق الطبيعي : كانوا يحرقون الفطور لابعاد الارواح الشريرة بدخانها (أوبلر ١٩٦٠ ، ص ١٥٢) .

يعبّر في امريكا على مقابل لمعتقدات العالم القديم ، الّتي تولد الفطور حادثات سماوية أوجوية . كان بلاكفوت وقبائل ميسوري الاعلى يقرنون الفطور بالنجوم ؛ وكان نيه – بيرسيه على السفح الغربي لسلسلة الجبال الصخرية وبعض الساليش على الساحل ينسبون أصلها إلى الرعد ، وتوبا منطقة شاكو الارجنتينية لقوس قزح (جيلمور ١٩١٩ ، ص٦٢؛ ويسلر – دوفال ١٩٠٨ ، ص ١٩ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ووكر ١٩٦٨ ، ص ٢٣ ؛ ميترو ١٩٤٦ ، ص ٣٩ – ٤٠) . وكذلك الشأن فيما يتعلق بمماثلة الفطور ، المتواترة في العالم القديم ، بافرازات بدنية (قارن « بول كلب » ، « فساء ذئب ») ، المؤيد في امريكا الجنوبية لدى توبا (« براز قوس قزح ») وماتاكو (« براز ثعلب ») ؛ وفي امريكا الشمالية ، عند كينو (« براز أسد ») وسيسياتل أو سيشلت («براز رعد») ، (ميترو ، مرجع مذكور ؛ ١٩٣٩ ، ص١٢٢ ؛ أولسون ١٩٦٧ ، ص ١٦٦ ؛ هيل – توت ١٩٠٤ ، ص ٣١ – ٣٢) .

وبالمقابل ، تندر المعلومات ، خارج المكسيك ، عن وظيفة انتحاء فيزيولوجية أو نفسية للفطور . على الأكثر يمكن ذكر يوريماغوا شمال غرب الامازون ، في امريكا الجنوبية ، الذين كانوا يحضرون شراباً مسكراً قوياً من فطر شجرة لم يُعين نوعها ، وكانيماغويانا الذين كانوا يأكلون فطراً ابيض ينمو على الاحراج اليابسة ، لكي يشعروا بالخفة ويسرعوا في الجري (شانتر إي هيريرا ١٩٠١ ، مجلد ٢ ، ص ٨٥ ؛ جيلين ١٩٣٦ ، ص ١٥٠) . وبما يتعلق بامريكا الشمالية ، اشرت اعلاه ، لدى بعض الاسكيمو و اتاباسكان شمال غرب القارة ، إلى عادة مضغ رماد فطر شجري ينمو على السندرة ، لوحده او مع

التبغ (١) (اذ يصبح أقوى على هذه الصورة) . وتحسن الاشارة ايضاً إلى معتقد غريب عند تيوا ، وهم بويبلو شرقيون ؛ فقد كانوا يحرصون في اثناء أكل الفطور على وضع عصا معترضة مع القدر لتجنب فقد الذاكرة إذا اهملوا هذه الحيطة (روبنس ١٩١٦ ، ص ٦٦) . وبالعكس كان راقصو أراباهو يحملون فطوراً بمثابة أقراط (كروبر ١٩٠٤ ، ص ١٩٥) . وبما أن الاراباهو لايفصلهم عن التيوا سوى آباشي — جيكاريلا ، الذين تقوم الفطور لديهم بدور مبعد التأثيرات المؤذية ، فان هذه المنطقة تستطيع تقديم اهمية خاصة من ناحية الاتنولوجيا — علم الفطور .

غير ان اراباهو يؤلفون فرعاً جنوبياً انفصل عن الاصل اللغوي الالفونكي الكبير ، وأن موطنهم البدائي كان بعيداً في الشمال . فما قيمة شهادة لالماند ، والحالة هذه ، بشأن هنود اللغة الالفونكية او بعضهم ، الذين كانوا يعيشون في منطقة كيبك ؟ كتب في عام ١٦٢٦ : « إنهم يعتقدون بخلود ارواحنا ، ويؤكدون ، في الواقع ، انهم يذهبون بعد الموت إلى السماء ، حيث يأكلون فطوراً ويتواصلون مع بعضهم بعضاً » (أخبار اليسوعيين . ط كيبك ، ١٨٥٨ ، ص ٣ — ٤) .

لولم نكن هنا ضحايا نزوة ادب اتنوغرافي ، توحي كالنزوات للتي نعزوها إلى الطبيعة، بشيء مختلف عما تعنيه حقاً ، لشاقنا ان نرى في ذلك ذكرى عادات شبيهة بعادات الشعوب السيبرية . ذلك اننا

---

(١) ولكن أسكيمو شمال الاسكا كانوا يخافون الفطور (أو بعض أنواعها) التي يسمونها « ألم الأيدي » . مجرد لمسها ، يجازف بأحداث التسمم وضمور الأيدي (سبنسر ١٩٥٩ ، ص ٣٧٥) .

نعرف حالات اخرى (أصل آداب الطعام ، ص ٢٠٩ — ٢٢٤ و ٣٢٥) ينقل فيها الفكر الاهلي إلى النظام فوق الطبيعي كائنات أو اشياء او معارف حقيقية سابقاً ، ولكن المجتمع ، لاسباب تاريخية او جغرافية ، فقد أستعمالها العملي دون ان يتخلى ، على صعيد الايديولوجية من أن يوفق بين الذكرى التي يحتفظ بها عنها وبين متعتها المنصرمة .

* * *

الفصل الثالث عشر

علاقات التناظر

بين طقوس شعوب متجاورة وأساطيرها[1]

يفسر المكان الفريد الذي يشغله عمل ايفانز ـ بريتشارد في الأدب الاتنولوجي ، على مايبدو لي ، بالانسجام السائد فيه بين اتجاهي ابحاثنا الرئيسيين . ذلك أن ميل زميلنا للتنازع لم يحوله قط عن التحليلات الشكلية. ولقد رسم الحدود الاساسية لمنظومة معتقدات وممارسات وعرض هيكلها وحرك آلية تمفصلاتها ببساطة ورشاقة لامثيل لهما . ولكنه يبقى في الوقت نفسه متنبهاً دائماً للمسالك التعسفية التي تسلكها الاحداث لتصيغ السيماء الخاصة بمجتمع من المجتمعات ولتعطيه طابعاً أصيلاً في كل مرحلة من مراحل صيرورته . ويظل منهجه أصلح المناهج لتكذيب التأكيد المغلوط القائل بتعذر تقصي البنيات بدون التضحية بالتاريخ . ان التقاء المعرفة الواسعة والحس الحاد بالقيم الانسانية والذكاء السيكولوجي المرهف والفن الفريد في الوصف ، لدى ايفانز على الاقل ، أتاح ، خدمة لمشروع واحد ، أن يتضافر التياران اللذان جذبا الفكر الاتنولوجي منذ البدء ، وفي أغلب الاحيان ، في اتجاهين متعارضين .

---

(١) انتقال الثقافة . نشره ت . و . بيرلمان . محاولات ايفانز ـ بريتشارد . مطبوعات تافيستوك ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ١٦١ ـ ١٧٨ .

ولهذا رأيت من الملائم أن اختار لهذا الاحترام موضوعاً يظهر تضامن التاريخ والبنية ويوضح طريقة تأثير كل منهما في الآخر . وفي السهول الوسطى من امريكا الشمالية قبيلتان تتلاءمان مع هذه المحاولة . في الواقع . حملت لنا الانجازات الحديثة لعلم الآثار معلومات كثيرة عن ماضيهما . ولدينا الآن في الوقت نفسه . بفضل كتابي بوورز الرائعين اللذين يكملان ملاحظات قديمة . تحليلات مفصلة حول اساطيرهما وطقوسهما ودورة احتفالاتهما .

في بداية القرن الثامن عشر عندما وصل البيض إلى ميسوري الاعلى ، كانت القبائل « القروية » . المقيمة في الوديان التي تجتاز السهول تملك ثقافة مشتركة. كان الآريكارا الذين يتكلمون لغة كادو . والماندان والهيداتسا الذين يتكلمون لغة سيوكس . يشغلون إقليمين متلاصقين يطابقان اليوم ولايتي داكوتا الشمالية والجنوبية . كانوا يعيشون ، صيفا ، في اكواخ مغطاة بممرات من العشب ، مجمعة في قرى على المصاطب المشرفة على الانهار . وكانوا يزرعون بعض الحقول الواقعة في مستوى أدنى ،ويذهبون إلى صيد البيسون(*)في السهول ريثما تنضج المحاصيل . وعند دنو الشتاء كانوا ينتقلون إلى قرى محمية على نحو أفضل في قلب الأودية المشجرة . غير أن هذه الحالة لاترقى إلى عهد قديم جداً . سنهمل الآريكارا القادمين من الجنوب عند بداية القرن الثامن عشر . وكذلك لم يشكل الماندان والهيداتسا فئات متجانسة على الرغم من انتمائهم إلى أصل لغوي واحد . ثمة إعمار مانداني قديم . جاء من المناطق الواقعة في الشرق والجنوب . استوطن دون شك بصورة

(*) — Bison : ثور من النوع الأمريكي (أو الأوربي) يتصف بأنه له عند رقبته ما يشبه السنام « م . » .

مستمرة وادي ميسوري الاوسط منذ القرن السابع او الثامن على الأقل ، أي قبل ألف سنة من بداية العهد التاريخي . وفيما بعد ، وصلت جماعات أخرى واستعاضت عن الاكواخ نصف المطمورة والمثلثة الشكل بانشاءات مدورة ، شاعت بعد ذلك . وبما يتعلق بالهيداتسا ، تبدو الأمور أشد تعقيداً أيضاً . فقد وصلت جماعة قادمة من الشمال الشرقي ، أواتيكسا ، إلى ميسوري ، نحو القرن الخامس عشر أو السادس عشر ، وعاشت بالقرب من الماندان واقتبست نمط حياتهم ومعتقداتهم . كما غادرت جماعتان المناطق المحرجة الواقعة في غرب البحيرات الكبرى في بداية القرن الثامن عشر للاقامة في السهول . كان الاوكساوي ، كالاواتيكسا ، مزارعين قدامى ، ولكن الهيداتسا انفسهم كانوا يعيشون من الصيد والجمع ، حتى في العصر التاريخي ، حيث اذهلت هذه الاختلافات المسافرين الأولين . وتقاليد ماندان وهيداتسا تعرض هذه الاصول المختلفة . تروي تقاليد هيداتسا انشقاق الفئتين الشماليتين ونشوء الكراو الذين اقاموا بعيداً إلى الغرب . وتحتفظ أساطير ماندانية بذكرى الهجرات المتعاقبة ووصول أقدم فئة هيداتسية إلى ضفة ميسوري الشرقية . والدخول الاوروبي وما تبعه من اوبئة فتكت فتكاً ذريعاً في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، اجبر شعباً مقطعه أوصالة على أن ينقل قراه مراراً . ولقد اقتضى الأمر قيام القبائل بتغيير علاقاتها باتجاه تضامن أعظم . ولقد اكتملت هذه الاضطرابات عندما جمعت السلطات آخر الاحياء منهم في بقعة من حصن فورت برتولد . وحتى في ١٩٢٩ — ١٩٣٣ ، فترة قيام باورز باستقصاءاته ، كان رواة ماندان وهيداتسا المسنون يختلفون ايضاً اختلافاً جوهرياً حسب الفئة أو القرية الاصلية التي ينتمون إليها . فلم تكن الاساطير والتقاليد الاسطورية وقواعد

انتقال المهام والواجبات واحدة . ومع ذلك وعلى الرغم من هذه الاختلافات التي تتمق مع علم الآثار على تأكيد التأثير الفعال لماض تاريخي معقد جداً ومثقل بعوامل متنافرة ، يحدث كل شيء كما لو كان الماندان ، على صعيد المعتقدات والممارسات . قد نجحوا في ترتيب اختلافاتهم في منظومة . ومن الجائز أن كل قبيلة ، عكفت ، كل فيما يخصها ودون ان تنسى المجهود الذي تبذله القبائل الاخرى ، على أن تحتفظ بالتقابلات وأن تتعهدها . وأن تركب قوى متنازعة لتكون مجموعة متوازنة . وهذا انما هو مانريد اثباته الآن .

رأينا أن القبائل القروية كانت تعيش في ظل اقتصاد فعلي مزدوج . وليس هذا القول كافياً ، ذلك أن الفترة الصيفية كانت تظهر في مظهرين ، مظهر الاعمال الزراعية في المنخفضات المحمية عند سفوح القرى من جهة ، ومن جهة ثانية ، مظهر الصيد المتنقل ، عندما تبلغ الذرة ارتفاع الركبة ، الذي كان يقود السكان لمدة شهر لملاحقة قطعان إلبيسون بعيداً في السهول . واذا كانت القرية الصيفية المحاطة بالمتاريس والحباك منيعة عملياً ، فقد كانت حملات الصيد شبيهة بحملات الحرب وتهيء الفرصة لها ، لسبب اصطدام الصيادين احياناً بفئات معادية . وهكذا كانت اعمال الصيف تتسم بسمات متناقضة : معيشة حضرية في القرى المحمية ، وترحال في الاراضي المكشوفة ؛ زراعة من جهة ، وصيد وحرب من جهة ثانية . والصيد والحرب مقترنان بتجاوز مكاني وصلة معنوية لاشتمالهما على نماذج من الفاعلية العنيفة المليئة بالاخطار ، مصحوبة بدم مراق . وإن كانت هذه النماذج من هذه الناحية . مختلفة في الدرجة .

وعليه ، فان هذه المنظومة التي تستخدم تقابلات معقدة تتعارض بدورها ، وبصورة كلية ، مع الاقتصاد الشتوي . فقلما كانوا يخرجون

من القرى الشتوية حيث لم تكن المؤن تكفي المرء خطر المجاعة عن سكانها . وكان الأمل كله متوقفاً عندئذ على اشتداد البرد والعواصف التي تدفع بيسونات السهول للبحث عن ملجأ في جوار قرى الشتاء ، في الأودية المحمية التي لم يغط الثلج بعض مراعيها . وعند اقترابها كان الصمت يخيم ، ويسهر البوليس على ذلك . كان الناس يلزمون الاكواخ مع كلابهم ، ويمتنعون عن قطع الاحراج ويطفئون نيران المواقد . أما الصياد المستعجل والولد الضاحك او الصارخ فيعاقبون بصرامة . وحتى لو غامر حيوان فاقترب من القرية واحتك بالاكواخ ، كان الجياع يمتنعون عن قتله لئلا يرعبون القطيع . وعلى ذلك كانت بعض انماط الحياة المتنافرة التي يجاورها الاقتصاد الشتوي ، دون أن يخلطها . تكتسب في أثناء الشتاء وحدة تأليفية : كانوا يعتمدون على الصيد كما في الصيف ، ولكن هذا الصيد الشتوي يعارض الصيد الصيفي لأنه صيد حضري لامتنقل ، وأنه من هذه الناحية يتعلق بالاحرى بالزراعة التي تعارض الصيد في فترة الصيف . وليس هذا كل شيء : صيد الصيف يبعد الرجال عن القرية ويقودهم بعيداً نحو الغرب لمطاردة البيسون . وفي الشتاء تنعكس هذه العلاقات كلها . وبدلاً من أن يبتعد الهنود عن الوديان ويغامروا في السهول ، كانت الطريدة تبتعد عن السهول وتجازف في الوديان . وبدلاً من ان يجذب الصيد سكان القرية الهنود خارج القرية كان يجري أحياناً داخل القرى أو على مقربة منها ، عند اقتراب الطريدة . وبما ان الصيد كان ذا علاقة بالحرب ، كان كل شيء يجري في الشتاء ، كما لو أن على القرية ، لدرء غائلة الجوع ، أن تشرع ابوابها على مصراعيها أمام قطعان البيسون التي يقارنها الفكر الاهلي باعداء في الصيف فيما يحولها الشتاء إلى حلفاء . واذ نحن نقتصر الآن على نموذجي

الصيد ، فلا يبدو أن ثمة اي تجاوز للحد في قولنا إنهما يتعارضان على النحو الذي يمكن أن نطلق على صيد الصيف « صيداً خارجياً » وصيد الشتاء « صيداً داخلياً » .

لنتأمل اولاً اساطير صيد الشتاء وطقوسه . لم يكن الماندان ، خلافاً لجيرانهم الهيداتسا وقبائل السهول الأخرى ، يحتفلون برقصة الشمس في الصيف . وكانوا يستعيضون عنها باحتفال معقد يمتد عدة ايام ويسمونه okipa أو « تقليد » . كان هذا الاحتفال ، الذي تتصف اسطورته المؤسسة بانها شبيهة إلى حد كبير باسطورة الاعمال الزراعية ، يؤدي وظيفتين : من جهة ، الاحتفال بذكرى احداث اسطورية ، ومن جهة ثانية ، تنشيط خصب البيسونات . فاذاً ، كان يتسم بطابع توفيقي ، ويقتضي الامر ممارسة تأثيره خلال عدة شهور : أي طوال فترة الحمل . وعلى الرغم من حدوث **الأوكيبا** دائماً في إبان الصيف الحار ، فانه لم يكن يرتبط برابطة انتقائية بالصيد الصيفي بل على الاصح بالصيد بصورة عامة ، صيد الشتاء وصيد الصيف على السواء .

وبالمقابل ، كانت طقوس « الباز الصغير »(١) تستخدم اما للحرب في أي وقت من العام ، وإما للصيد من حزيران إلى آب فقط . وتروي الاسطورة المؤسسة (بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٦٣ — ٧٦ ؛ باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٧٠ — ٢٨١) أن عذراء شرسة اسمها حريرة الذرة الصفراء ، أهانها أهلها لبقائها عزباء ، فذهبت إلى نهاية العالم لتتزوج غولا .

(١) نقول « buse » لأن كلمة haux تدل في أكثر الأحيان ، في أمريكا ، على جوارح من نوع Buteo ؛ ولكنها تنطبق أيضاً على نوعي Aeeïpiter و Faleo ، وقد يكون المقصود إذن صقر أو باز .

وتنجح في الامتحانات التي اخضعها لها وتروّضه . ولكن الغول يسترد طبيعته الاولى ويهجرها مع ولدها ، الذي تهيم به بعد أن أصبح شاباً . ويصدّ الفتى إغراءات أمه السفاحية . كان اسمه « صيد من علو » وكان سيدا من سادة الصيد ، إذ كان أبوه قد نقل إليه طبيعته بصفته طيراً جارحاً . وعندئذ دخلت حياته امرأتان ، الأولى سمراء ، قادمة من الشمال ومعها لحم مقدد ، واسمها بيسونة . والثانية ، شقراء وقادمة من الجنوب ومعها كريات من دقيق الذرة الصفراء ، واسمها حريرة الذرة الصفراء ، مثل أم البطل . وتزوجهما . وعلى الرغم من صبر حريرة الذرة الصفراء وكرمها ، عرّضت غيرة البيسونة وحساسيتها انسجام الاسرة للخطر . وتخاصمت المرأتان بشأن الخدمات التي تؤديها كل منهما للبشر . فتتكدر البيسونة وترحل مع ابنها الشاب .

واقنعت حريرة الذرة الصفراء زوجها بالبحث عن زوجته المختفية . وكانت من القوة بحيث احتملت غيابه ، فأخلصت له وحمته من بعد . وأخيراً وصل البطل عند اصهاره البيسونات ، الذين تفننوا في هلاكه . ولكنه تغلب على الامتحانات وحصل من البيسونات على وعد باستخدامها مستقبلاً بمثابة طعام للبشر . وكانت المجاعة تخيم على القرية ، عندما عاد البطل إليها ، بسبب فقد الطرائد وقضاء الجفاف على المحاصيل . ولكن البطل يعود بالبيسونات المعيلة والامطار المخصبة .

نكاد لانحتاج إلى تفسير هذه الاسطورة ، مادامت تبدو واضحة في جميع نقاطها . فمنذ البدء ، تلتزم البطلة ، حريرة الذرة الصفراء ، بتحديد الاحالات السوسيولوجية ، ذلك أن سلوكها يربط نموذجي زواج متطرفين ويقابلهما : أحدهما خارجي بغول يعيش في نهاية العالم ؛ والثاني داخلي ، بابنها ذاته . ولكنها نفسها تجسد الزراعة ،

بدليل اسمها والوظيفة المعلنة بسميتها معاً ، فيما كان زوجها ثم ابنه من سادة الصيد . ومن ثم ، لعل الزواج الخارجي صدّر الزراعة إلى خارج القرية ، والزواج الداخلي استورد الصيد إلى داخل القرية . ولكن الاحتمالين مستبعدان ، كما يظهر من تنافر أمزجة الزوجتين اللتين تجسدان شكلي الفعالية الاقتصادية المشار اليهما . اللحاق بالمرأة البيسونة يستتبع هجر المرأة ، حريرة الذرة الصفراء . ولكن اذا ظهرت الأولى متشددة وغيورة ، وحققت فوزاً في الحرب ، الشرط اللازم للفوز في الصيد ، فان الثانية تضمن بتساهلها وكرمها اقتران الصيد الناجح بوفرة المحاصيل وفيضها عن الحاجة تقريباً . وهذا ماكان يحدث في التطبيق : كان الهنود ، عندما تصبح الذرة عالية ، يغادرون حقولهم وقراهم ويعيشون حياة راحلة مكرسة للصيد . وفي اثناء غيابهم كانت النباتات تكمل نموها ؛ فلا يبقى عليهم عند العودة سوى جنيها . فالاسطورة إذن تنضد حدوداً مجموعة في ازواج تؤكد تماثلها ، مع أن هذه الازواج تقع على اصعدة مختلفة تتراوح بين اشكال الفعالية التقنية — الاقتصادية إلى الآداب العائلية ، مروراً بقواعد الحياة الاجتماعية : تنطوي الزراعة على الصيد مثلما ينطوي الصيد على الحرب ؛ والزراعة ، من الناحية الاقتصادية ، هي كالزواج الداخلي ، من الناحية السوسيولوجية ، نظراً لانضوائهما ضمن حدود القرية ؛ وبالمقابل ، يتجه الصيد والزواج الخارجي نحو الخارج . وأخيراً يعارض الاستمرار الخيانة الزوجية (التي تدعي الاسطورة شرح أصلها ، انظر باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١ : « كان هذا أيضاً بداية عادة رجل يتخلى عن زوجته وطفله ولايفكر في ذلك كثيراً ») لأن علاقتهما شبيهة بعلاقة الزواج الداخلي والزواج الخارجي ، أو علاقة الزراعة من جهة ، والصيد والحرب من جهة ثانية .

والآن لنتأمل إشكالية صيد الشتاء ، بعد أن تفحصنا إشكالية صيد الصيف . كان احتفال العصا الحمراء يستخدم ، من كانون الأول إلى آذار ، لاستدراج البيسونات إلى القرى . ومن المعلوم أنه كان يقوم بصورة اساسية على تنازل الشباب عن زوجاتهم العاريات تحت معطف من الفرو لرجال كبار يجسدون البيسونات . وخلال الجماع الاحتفالي الذي يلي ، بصورة فعلية او رمزية ، كان الكبار ينقلون إلى الشباب قدراتهم الخارقة بواسطة النساء ويضمنون لهم بذلك الفوز في الصيد والحرب . وكان الماندان والهيداتسا يقيمون هذا الطقس بالطريقة ذاتها .

وبالمقابل كانت الاساطير المؤسسة تختلف من قبيلة إلى أخرى ، لأن كل اسطورة كانت تدخر الدور الأول لواحدة من المرأتين اللتين جمعتهما الاسطورة المؤسسة لطقس الصيف ، بصفة زوجتين للبطل . وكانت وظائف المرأتين السوسيولوجية تنعكس ، وهي تنتقل من الاولى إلى الثانية . مثلما كان يتوقع المرء من الاسطورة ، بسبب التباين في صفات الصيد الصيفي والصيد الشتوي . في اسطورة العصا الحمراء تتحول حريرة الذرة الصفراء إلى فتاة متقلبة الاطوار وشاذة ؛ وفي اسطورة هيداتسا المماثلة ، تتحول البيسونة إلى بطلة وطنية .

وليس هذا كل شيء . لأنه اذا كانت اسطورة العصا الحمراء الماندانية (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٩ — ٣٢٣) تبدأ ، كما في اسطورة الباز الصغير ، بحكاية العذراء المتمردة على الزواج والتي تقع تحت سلطة غول ، فانها تستمر بصورة مختلفة : فالبطلة تهرب من خاطفها ، وعلى طريق العودة تتبنى بنتاً صغيرة لطيفة تصطحبها إلى القرية . ويتضح أن الطفلة سعلاء ، تشخيص المجاعة ، وتلتهم جميع السكان . وتشي بها بيسونات معينة ، فيحرقونها . ومنذ ذلك الحين ، ما أن تهدد المجاعة

القرية خلال الشتاء ، حتى تأتي البيسونات وتقدم نفسها طعاماً للسكان مقابل النساء التي تكون هذه البيسونات قد أخذتها منهم .

ففي هذه الاسطورة اذن ، تجلب حريرة الذرة الصفراء المجاعة للقرية . وعلى ذلك ، فان نسخ هيداتسا (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ — ٤٥٤) تعكس المنظومة كلها : تستعيض عن حريرة الذرة الصفراء ، المرسلة خارج القرية ، بالبيسونة المستقرة في الداخل . وفي حين أن حريرة الذرة الصفراء بطلة متهورة ، تحمل المجاعة من قريتها البعيدة ، تجلب البيسونة البطلة النبيهة . بيسونات الشتاء ، وسيلة درء المجاعة ، إلى الهنود الذين أصبحوا مواطنيها .

وفي الاسطورة المؤسسة لطقوس صيد الصيف الماندانية ، ينجح البطل بالانضمام إلى زوجته البيسونة والنجاة من مضايقات أهل زوجته ، بفضل تواطؤ ابنه الشاب الذي يظهر اذن نقيض غول . الطفلة الجميلة لاسطورة صيد الشتاء الماندانية ، وهي فتاة متبناة بدلاً من ابن شرعي ، تعبر عن غياب البيسونات القتال ، سبب المجاعة (بدلاً من تحييد وجودهم القتال ، نظراً لتصرف البيسونات ، في هذه المرحلة ، تصرف الاعداء) تعكس شخصية البيسون الفتى المعين مثلما يظهر في اسطورة صيد الصيف . وعليه ، ثمة عكس ثالث يمس الشخص نفسه في طقس آخر لصيد الشتاء ، طقس البيسونة البيضاء الذي تقيمه جماعة نسائية من كانون الاول إلى آذار . في الواقع ، تروي الاسطورة المؤسسة (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٥ — ٣٢٦) أسر ولدين من البيسونات ، احتفظ بأحدهما في القرية ، الأمر الذي أرغم الوالدتين على المجيء لزيارته كل شتاء وبالتالي تقريب القطعان . فهذه البنية ، السبب المنفصل لوفرة البيسونات ، هي اذن نقيضة السعلاء الصغيرة التي تعبر عن غياب البيسونات ، بوصفه تجسيداً

للمجاعة ، التي يناقضها ابنها البيسون الذي يحبط مشاريع عائلته الرامية إلى أكل البشر .

اذا نظرنا من زاوية شكلية نلاحظ علاقات أخرى بين الاساطير والطقوس حسبما تتعلق بصيد الشتاء او الصيف . كانت دورة البيسونة البيضاء ، من حيث الاسطورة والطقس معاً ، مشتركة بين ماندان وهيداتسا ، وقد أخذها هؤلاء ، في رأي بعضهم عن أولئك (باورز ١٩٦٥ ـ ص ٢٠٥) . ولايمكن قول الشيء نفسه عن دورة العصا الحمراء ، المشتركة فقط من حيث الطقس ، ولكن اسطورتيهما المؤسستين تختلف ، كما رأينا ، بما يتعلق بكل قبيلة ، اختلافاً يجعل إحداها صورة معكوسة عن الاخرى . والعلاقة ذاتها تسود بين دورتي العصا الحمراء والبيسونة البيضاء ، وإنما هذه المرة على صعيد الطقوس ، التي كان تقدم النساء الشابات الشهيات مادتها في الحالة الأولى ، فيما كانت تشكل العجائز اللواتي بلغن سن اليأس عناصرها في الحالة الثانية . وهنالك ماهو أكثر من ذلك : عندما يقارن ترتيب الكهنة في الكوخ الاحتفالي بمناسبة كل طقس (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣١٧ ، ٣٢٧) ، نلاحظ عدة مفارقات . كان المشتركون في طقس البيسونة البيضاء من النساء ، والمشتركون في طقس العصا الحمراء من الرجال والنساء . وكان هذا التقابل الثنائي الجنس يتطابق في الطقس الاخير مع انقسام اعضاء المجموعة الوحيدة الجنس إلى كاهنات ومساعدات ، هؤلاء منفعلات وأولئك فاعلات . وكان مالك الكوخ وامرأته يقومان بدور في الحالتين ، ولكن المكان المخصص لهما كان يوجد في حلقة الكهنة أو خارجها . فلنلخص جميع هذه المظاهر : كان احتفال البيسونة البيضاء الشتوي مشتركاً بين ماندان وهيداتسا بما يتعلق بالطقس والاسطورة

معاً . وكان الاحتفال الأكبر الثاني من أجل صيد الشتاء ، احتفال العصا الحمراء ، مشتركاً بما يتعلق بالطقس ومختلفاً بما يتعلق بالاساطير . وأخيراً ، على صعيد الطقوس ، كان الاحتفالان الشتويان الكبيران ينعكسان بصورة مقلوبة .

كان الهيداتسا يعرفون نسخاً ضعيفة من اسطورة الباز الصغير (انظر بيكويز ١٩٣٨ ، ص ٧٧ — ٧٨) ، المتعلقة بصيد الصيف . وإنما بدون إقامة الطقس المقابل على مايبدو . وعلى ذلك يتطلب اكمال منظومة العلاقات بين الاساطير والطقوس لدى القبيلتين . أن نعثر لدى الهيداتسا على معادل او بديل لطقوس صيد الصيف .

طقوس صيد الهيداتسا تتعلق بميتولوجيا الآكام . تلال ترتفع هنا وهناك فوق السهول . وكانت احداها تؤوي روحين حارستين : السنونو والباز اللذين يزودان الهنود التعساء بصيد جيد (بيكويز ١٩٣٨ . ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ؛ باورز ١٩٦٥ . ص ٤٣٣ — ٤٣٦) . فاذاً البطل الماندانى في اسطورة صيد الصيف هو باز ويؤثر الآكام : « وفي اثناء فراغه ، يجثم على كومة من الصخور على التلة خلف القرية » (باورز . ١٩٥٠ ، ص ٢٧٥) . وهو بصفته تحمي الطيور الحارسة حسب اسطورة هيداتسا ، يزدري أيضاً قرية الشتاء ويفضل الاقامة مع ذويه في رؤوس الوديان . واخيراً . كان الهيداتسا يروون هذه المعتقدات كلها في صيد الصيف (باورز ١٩٦٥ . ص ٤٣٦ — ٤٣٧) .

فاذاً نملك معلومات متقاربة توحي بأن هذه الطقوس المسماة « باسم الارض » كانت تطابق . عند الهيداتسا . طقوس الباز الصغير عند الماندان . ومع ذلك كان سيد الآكام بوماً ، بحسب الهيداتسا . شخصية تعطي اسمها إلى أحد طقوس ماندان المتعلقة بصيد الشتاء :

بوم الثلوج . وبالتالي يحدث كل شيء كما لو كان هذا الطقس الاخير . الذي يخصصه الماندان لصيد الشتاء ، يتحول إلى طقس صيفي ، بالنسبة للهيداتسا .

وإنه لذو مغزى ، والحالة هذه . ان الماندان يقرنون بوم الثلوج بالآكام للتي ترتفع ليس فوق مستوى الأرض . بل فوق واد رمزي : الحفرة – الشرك التي يختبىء فيها صياد العقبان . في الواقع . يسجن بطل الاسطورة في حفرة مماثلة بصخرة منهارة . ولايصل عند البوم إلا زحفاً تحت الارض (بيكويز ١٩٣٨ ، ص ١٤٩ ؛ باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨٦) . كان اسم هذا البطل الذئب الاسود . وعلى ذلك . اذا كان الماندان يقيمون شعائر بوم الثلوج لصيد الشتاء بين كانون الأول وآذار . أي في أثناء ابرد الشهور . فقد كان الهيداتسا يقيمون الشعائر على شرف الذئاب الحارسة فقط في اثناء أشهر القيظ (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤١٨) . ويتأكد انعكاس الشتاء والصيف بهذه الصورة غير المباشرة .

لاحظنا أن صيد الصيف والحرب يعرضان تماثلاً مزدوجاً . من ناحية التشابه والاقتران في الوقت نفسه : عندما كان الهنود يصطادون الجواميس كان ثمة امثلة على موت الهنود بفعل الاعداء أو بالاصابات التي الحقتها الجواميس بهم (باورز ١٩٥٠ . ص ٢٧٧) . يتضح من هذا الشبه أن الماندان والهيداتسا يتصورون الحرب نفسها بمثابة صيد بشري يصبح الرجال فيها طرائد للشمس (مذكّر) واخواته السعلاوات السماويات اللواتي يقتتن بالجيف . وبما أن الاسطورتين المؤسستين لصيد الشتاء تقدمان سمات معكوسة بالنسبة لكل قبيلة ، وبما أن صيد الشتاء هو عكس صيد الصيف . ينتج ان انعكاسات تناظرية يجب ، من جهة ، ان تظهر بين الاساطير الماندانية والهيداتسية المتعلقة

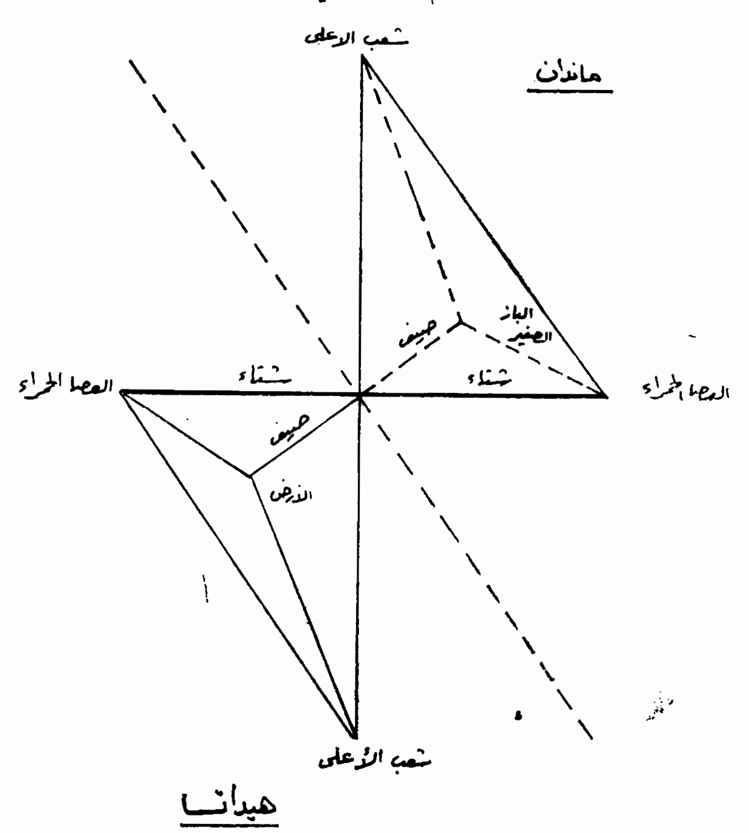
بالشعب الاعلى ، ومن جهة ثانية بين اساطير حرب الجماعة الاولى واساطير صيد الشتاء عند الجماعة الثانية .

لنبدأ بهذه النقطة الثانية . وبدون ضرورة الدخول في تفصيل أساطير طويلة ومعقدة ، ثمة تقارب يفرض نفسه للوهلة الأولى بين اسطورة الشعب الاعلى لدى الماندان التي تؤسس طقوس الحرب . واسطورة العصا الحمراء الهيداتسية التي تؤسس طقوس صيد الشتاء . تتعلق كلتاهما بنزاع الاخوين الشمس والقمر . على امرأة متوحشة من الشايين ، **تأكل** البشر ، أو امرأة بيسونة ، تمثل جنساً **يأكله** البشر . وفي كل مرة ، تعرض الاسطورتان أصل الميسر (الذي يتصوره الهنود نوعاً من الحروب) وأصل الحرب نفسها مع هدفها الاسمي : صيد الرؤوس (قارن : **باورز** **١٩٥٠ ، ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢ — ٤٥٤)** .

يمكن توضيح العلاقة المتوازية بين الاساطير المتقابلة بطريقتين ، أولاً ، بصورة غير مباشرة : تروي اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية ، مثل اسطورة الشعب الأعلى الهيداتسية . نزاعاً بين أكلة لحوم البشر السماويين وبين البشر ، يولد الميسر والحرب والطقوس الحربية . وهذا الاساس المتماثل لايستبعد بعض الاختلافات التي سنمحصها في مابعد . ويكفي أن نذكّر الآن بأن اسطورة العصا الحمراء الماندانية تعكس الاسطورة الهيداتسية مؤسسة الطقوس نفسها ، وبالتالي تعكس اسطورة الشعب الاعلى الهيداتسية التي لها اساس الأولى ذاته . ويتأكد هذا العكس ايضاً بصورة مباشرة : في أسطورة الشعب الاعلى الهيداتسية ، يتناول الحديث رضيعاً سماوياً يولد ثانية ابناً شرعياً لهندية ، ويصبح مسؤولاً عن هزيمة هيداتسا أمام الاعداء الذين هاجموهم . ماتقوله الاسطورة هنا « بمفتاح الحرب » — اذ اجاز التعبير — يعادل ماتعبر

عنه اسطورة العصا الحمراء المانداني‌ة « بمفتاح الصيد » : هناك ، في الواقع . رضيع أرضي . انثى ، تبنتها هندية ، تتضح أنها سعلاء تفترس الماندان وترمز إلى مجاعة الشتاء الناتجة عن تخلف البيسونات عن اجتياح القرى وضواحيها .

إلى أين وصلنا ؟ لقد رأينا أن كلاً من طقس صيد الماندان وطقس صيد الهيداتسا كان يؤلف منظومة ؛ وأن كلاً من هاتين المنظومتين كانت تقدم عن الاخرى صورة تناظرية ، بحيث يمكن تمثيل شبكة علاقاتهما المتبادلة حسب الرسم التخطيطي الوارد ادناه .



شكل رقم (١٤)

بالنسبة لكل قبيلة ، تشغل اساطير الصيد الرئيسة رؤوس هرم ثلاثي القاعدة . وهي تتجاوب على الرؤوس المتقابلة ، من قبيلة إلى أخرى . وهكذا تجمع العلاقات المتناظرة اثنتين فاثنتين اساطير الشعب الاعلى (الملرجة بصفة صيادين يأكلون البشر) ؟ واساطير العصا الحمراء ، التي هي طقس شتوي في كل مكان ؛ واسطورة اسم الأرض واسطورة الباز الصغير ، اللتين تنتمي كل منهما إلى الصيف بالنسبة للهيداتسا والماندان . ولكن الرسم التخطيطي يستدعي ملاحظات أخرى .

١ ـــ المحوران الافقيان اللذان يتقاطعان في وسط الشكل يمثلان الشتاء والصيف على التوالي . وفي طرفي محور الشتاء ، نلاحظ طقوس العصا الحمراء ، المتماثلة في القبيلتين ، ولكنها تشغل رأسين متقابلين بسبب قلب الاسطورتين المؤسستين .

٢ ـــ وكذلك نجد في طرفي محور الصيف ، اسطورة الباز الصغير الماندانية واسطورة اسم الارض الهيداتسية . وقد رأينا تطابق هذين الطقسين من عدة وجوه : ثنائية البطلين (سنونووباز) او البطلتين (حريرة الذرة الصفراء والبيسونة) ؛ ووجود بطل باسم باز ، هنا وهناك ، يوثر الهضاب من الأرض ؛ وأخيراً اقتران الطقسين بصيد الصيف .

٣ ـــ تشغل اسطورتا الشعب الأعلى طرفي محور ثالث ، عمودي على الاثنين الآخرين في نقطة تقاطعهما . في الواقع ، إذا كانت طقوس العصا الحمراء والباز الصغير واسم الارض تعرض طابعاً فصلياً ودورياً ، فليس الشأن كذلك بالنسبة للطقوس العائدة للشعب الاعلى التي كان ممكناً اقامتها من كانون الثاني إلى كانون الثاني (باورز ١٩٥٠ ، ص١٠٨ ؛

١٩٦٥ . ص ٣٢٦) ، أي بصورة غير دورية ، في أي وقت من السنة . فان تكون هاتان الاسطورتان لدى الماندان والهيداتسا متقابلتين تقابلاً كلياً ، فذلك أمر ينجم عن سمات عديدة : في نسخة ماندان (باورز ١٩٥٠ . ص ٢٩٢ — ٣٠٢) امرأتان ارضيتان ، غير اختين ، تصعدان إلى السماء لتصبحا نسيبتين بالزواج من اخوين سماويين . الاولى ، التي تنتمي إلى قبيلة الماندان ، تنفصل عن غول : الشمس (مذكر) بفضل حبل يتيح لها النزول ثانية إلى قريتها . ولكي ينتقم الغول الشمس، يعلن الحرب على الماندانيين ويضع ابنه الشرعي على رأس اعدائهم . وفي نسخة هيداتسا (باورز ١٩٥٠ . ص ٣٢٧ — ٣٢٩) يقع كل شيء مقلوباً : يهبط أخوان سماويان إلى الارض ، لتحمل بهما بشريتان ويولدا ثانية طفلين صغيرين . اخت الشمس ، التي هي سعلاء ، تقترن بشخص ارضي بفضل حبل . وتجعل منه ابنها بالتبني وتضعه على رأس اعداء الهيداتسا — وبنتيجة ذلك ، توشك الحرب التي شنها هؤلاء أن تتحول في غير صالحهم . في النسخة الاولى ، يحارب القمر والطيور الرعد إلى جانب الماندان وتمنحهم النصر ؛ وابن القمر (القمر هنا انثى) وقد اصبح رئيس الماندان، يعشق الجلوس في قمم الآكام . وفي النسخة الثانية ، يحول البطلان، الباز والسنونو ، اللذان نعلم أنهما سيدا الآكام مصير الاساحة لصالح الهيداتسا .

٤ — يلاحظ مما تقدم وجود صلة مباشرة ، عند الهيداتسا ، بين اسطورة الشعب الاعلى ، مؤسسة طقوس الحرب ، واسطورة اسم الارض ، مؤسسة طقوس صيد الصيف . الارواح الحارسة واحدة هنا وهناك . ويؤكد رواة هيداتسا أن الأحداث المروية في اسطورة الشعب الاعلى تقع في بداية حكاية تكمل سردها اسطورة

اسم الأرض . ومن جهة ثانية توجد صلة مباشرة ايضاً بين اسطورتي العصا الحمراءوالشعب الاعلى الهيداتستين : فهما تسردان زيارة اخوين سماويين إلى البشر ، لغاية الحمل في الحالة الاولى (إذ أن الكوكبين يولدان ثانية بشكل هنود) والجماع في الحالة الثانية (باعتبار الغاية من الزيارة أن يصبحا عشيقي هنديات وليس طفلين) . ويعقب ذلك حرب ، ولكنها تشن على الهيداتسا ، بدلاً من قيامهم بشنها . وتقاتل فيها الشمس (مذكر) ، وليس اخته ، إلى جانب الاعداء .

٥ ـ تلاحظ ارتباطات من النموذج ذاته بين اساطير الماندان . ففي اسطورة الشعب الأعلى وفي اسطورة العصا الحمراء ، ثمة بطلة مواطنة ، اسمها في المرتين حريرة الذرة الصفراء ، ذهبت لتتزوج غولاً يقيم في نهاية العالم إما عالياً جداً (محور عمودي) وإما بعيداً جداً (محور افقي) ، وتخطف ابنها الشرعي لئلا يصبح من أكلة البشر (باورز ١٩٥٠ . ص ٣٠٠ ـ ٣٠١) أو تتبنى بنتاً صغيرة مع أنها من أكلة لحوم البشر (المرجع نفسه ، ص ٣٢١) . وحريرة الذرة الصفراء هي ايضاً بطلة اسطورة الباز الصغير حيث تشكل زوجاً ، بصفتها نباتية ، مع البيسونة اللاحمة ، بنت أكلة لحوم البشر واختها . وفي اسطورة الشعب الأعلى تؤلف زوجاً مع امرأة من أكلة لحوم البشر ، واخوتها لهم الشهوة ذاتها . بيسونات الاسطورة الاولى تعكس الصيد إلى حرب ، وأكلة بشر الاسطورة الثانية تعكس الحرب إلى صيد نظراً لان الاعداء هم الذين يأكلون (المرجع نفسه ، ص ٣٠١) .

تخطيطيتنا تعرض سمتين جديرتين بالاعتبار : التناظر الاقصى في المجموع من جهة ، ومن جهة ثانية ، هشاشة الصلة التي تربط المنظومتين الفرعيتين اللتين لاترتبط احداهما بالاخرى، على مايبدو ، إلا بخيط .

ولكن ينتج من ملاحظاتنا السابقة ، في الواقع ، أن ارتباطاً متيناً يتم على أنحاء أخرى .

اولاً ، المحور الشتوي مضاعف على كامل طوله بفعل دورة البيسونة البيضاء الدورة المشتركة بين الماندان والهيداتسا في الاسطورة والطقس معاً (اعلاه ، ص ٣٢٣) .

وإلى هذه الصلة السكونية تضاف صلة حركية : ذلك أن دورة بوم الثلوج الموجودة لدى القبيلتين تؤدي فيهما وظيفة شتويةوصيفية بالتناوب ، مرتبطة تارة بالاودية وطوراً بالآكام . وعلى ذلك اذا كانت دورة البيسونة البيضاء تجهل تقابل المنظومتين الفرعيتين ، وتعزز على هذا النحو تضامنهما ، فان دورة بوم الثلوج تجعل تناظرهما جلياً وتقوم بالدور ذاته ، وإن كان ذلك بطرق مختلفة .

وتأييداً لهذا التفسير نقول إن الدورتين ، على الصعيد الشكلي ، توجدان في تقابل واضح . فطقس البيسونةالبيضاء، بين جميع طقوس الصيد ، يتسم بأشد السمات الدورية وضوحاً . فلم يكن يحق لاحد ان يتكلم عليها في غير فصل الشتاء خوفاً — حتى في شهر آب — من قدوم البرد واتلاف البساتين ؛ ولم يكن في الامكان إقامة الاحتفال إلا في المدار الشتوي ، خلال أقصر شهر السنة (باورز ١٩٥٠ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٧ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٢٠٦) . وفضلاً عن ذلك كان للطقس هدف وحيد : جعل الشتاء قاسياً لكي يطرد البيسونات إلى جوار القرى . وبالمقابل كانت طقوس بوم الثلوج تعرض طابعاً توفيقياً : فكانت تستخدم لصيد الشتاء ، ولامطار الربيع والصيف والحرب في أي وقت من أوقات السنة (باورز ١٩٥٠ ، ص ١٠٨) . وكانت طقوس البيسونة البيضاء تستبعد انواع النشاط الأخرى ، ولم تكن متلائمة مع أي شيء ؛

فيما كانت طقوس يوم **الثلوج** متلائمة مع كل شيء (باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨٢ ؛ ١٩٦٥ ، ص ٤٣٣ — ٤٣٤) .

فاذاً ، يبدو ان الطقوس التي يمكن تسميتها الطقوس « البيضاء » (البيسونة **البيضاء** ، يوم **الثلوج**) كانت تطوق تطويقاً مزدوجاً ، فاعلاً ومنفعلاً ، مايسمى بالطقوس الحمراء (العصا **الحمراء**) التي تجعل الأساطير المؤسسة ارتباطها عارضاً بسبب صفاتها المختلفة . ونلاحظ بهذا الصدد ان احدى نسخ اسطورة العصا الحمراء الهيداتسية تؤكد ان البيسونات الحارسة كانت تستخدم هذا اللون في الرسوم الجسدية ، مستبعدة الابيض او الاسود (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٥٢) ، الأمر الذي يوحي بأن تقابل الطقوس باللون كان وثيق الصلة بالموضوع .

رأينا أن تفضيل البطل او الابطال للآكام كان يستخدم صلة وصل بين اسطورة الشعب الاعلى الماندانية واسطورة اسم الأرض الهيداتسية . في الواقع ، تؤلف الآكام المشرفة على السهل رمزاً ملائماً للتوسط بين السماء والعالم الجوفي (الجهنمي) . ولكن ترابط المنظومة الاجمالية يستدعي ظهور ارتباط من النموذج نفسه بين الاساطير التي تشغل الوضعين المتناظرين في التخطيطية أي وضع الشعب الاعلى ، بالنسبة للهيداتسا ، والباز الصغير بالنسبة للماندان . وهذه النتيجة الافتراضية تتحقق بكاملها بفضل تفصيل في الاسطورة الثانية : لكي تتخلص البطلة من هجمات الغول السماوي (وهو طير) الذي تنوي تدجينه والزواج به ، تتمدد بمساعدة المناجذ ، الحيوانات الجهنمية ، في حفرة لكي يكون جسمها في مستوى التراب . فلاتمكن مخالب الطير الكاسر منها . بعبارة أخرى ، تعيد انشاء معادل تقريبي الحفرة — الشرك

التي يستعملها صياد العقبان ، والتي تعرفنا فيها على رمز للوادي ، الذي هو نفسه في وضع تقابلي مع الأكمة .

وعلى ذلك تقوم الآكام في الحالة الأولى بدور وسيط ايجابي بين الاعلى والاسفل . وفي الثانية ، ثمة تموج ، عكس الاكمات ، يقوم بدور وسيط سلبي . يمكن اذاً اتباع تحول ثلاثي من الصعيد الخيالي إلى الصعيد الاختباري مروراً بالصعيد الرمزي :

خيالي	رمزي	اختباري
السماء موطن الآلهة	آكام	سهول
العالم الجوفي [الجهنمي]	الحفر - الشرك	أودية

والدليل الثاني على ترابط المنظومة ينبغي ان نعثر عليه في المدونة الاخلاقية . لاحظنا مراراً أن الاساطير تقابل في آن واحد اشكال فعالية اقتصادية ، ونماذج علاقات اجتماعية وسياسية ، وتصرفات تتعلق بالاخلاق العائلية . فاسطورة الباز الصغير تفسر اصل عدم الثبات (باورز ١٩٥٠ ، ص ٢٨١) ؛ وبالمقابل ، تفسر اسطورة بوم الثلوج أصل الغيرة (المرجع نفسه ، ص ٢٩٤) . كان طقس البيسونة البيضاء حيادياً نظراً لبلوغ النسوة اللواتي كن يقيمنها سن اليأس ؛ وكانت اساطير العصا الحمراء تقنع الرجال بكبح غيرتهم عندما كانوا يتخاون عن زوجاتهم إلى الكهول . وتبقى اسطورة اسم الارض الهيداتسية ، التي كان من المفروض أن تقدم هي الأخرى مفهوماً اخلاقياً .

أما وقد طرحنا ذلك بصورة افتراضية ـ استنتاجية . فما الذي تقوله هذه الاسطورة ؟ إنها تروي حكاية (باورز ١٩٦٥ ، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥) غريب متبنى ، يجازف بحياته لتحرير اخواته اللواتي اختطفهن ذووه من هيداتسا : تمجيد الوفاء الاخوي ، الذي يسمو اذن بصعيد الحياة الجنسية وصعيد الحدود القبلية معاً . بخلاف اسطورة الباز الصغير ، التي تسامح الخيانة الجنسية ، التي تمارس ايضاً خارج الحدود القبلية ، فيما تمارس الخيانة الجنسية التي تطريها اساطير العصا الحمراء في حدود القبيلة وحتى في حدود القرية .

إلى أي حد كان الماندان والهيداتسا يعون هذه العلاقات المعقدة ارتباط متبادل وتقابل ، تناظر ولاتناظر ، بين الاساطير العائدة لكل من الشعبين ؟ لكي نحاول الاجابة على هذا السؤال ، ختاماً لهذا البحث ، لابد من أن نلفت النظر اولاً إلى انطواء ميتولوجيا الشعبين ، بالاضافة إلى الاختلافات التي بيناها ، على نقاط مشتركة متنوعة . كانوا يعرفون اساطير بعضهم بعضاً ويتقنون روايتها بالعبارات نفسها او بعبارات قريبة . فاذاً ، لايمكن الاعتراض على وجود حكايات متماثلة تقريباً هنا وهناك : اردنا فقط اثبات ميل كل قبيلة إلى اختيار قراءات متعارضة او متكاملة ، في تراث أصبح مشتركاً ، وذلك عندما كان الأمر يتعلق بتأسيس طقوس متشابهة أو تؤدي الوظيفة نفسها .

في منشأ الاختلافات الداخلة في المنظومات الاسطورية ، ثمة اذن تشابهات مقبولة على صعيد الطقوس التي تشبك ، اذا صح القول ، شكلي الفعالية التقنية والاقتصادية مع الايديولوجية . وتتشابه طقوس ماندان وهيداتسا ، لأن هؤلاء اقتبسوها عند وصولهم إلى ميسوري من اولئك ، واقتبسوا معها نمط حياة كانت هذه الطقوس تساعد على

مواربة مشاكاله واخفاء تناقضاته بمعنى ما إذن . إن طريقة تعارض الاساطير مؤسسة الطتموس من قبيلة إلى أخرى ، بوصفها أنواعاً من جنس واحد ، تعكس الوضوح المزدوج لاصل تاريخي متميز بالنسبة إلى كل قبيلة حريصة على حفظ شخصيتها ، ولممارسة قاد الشعبين لاقتسامها هذا التاريخ نفسه .

ولكن ألا يبقى من الصحيح أن حسن الجوار ، حتى عندنا ، يتطلب تماثل الشركاء إلى حد ما مع بقائهم مختلفين ؟ كانت الفلسفة الاهلية تدرك هذه الضرورة الجدلية ، ولو أنها صاغتها بعبارات تاريخية بدلاً من عبارات بنيوية . كان الماندان يطلقون اسم Minntaree ، وهي كلمة تعني بلغتهم « اجتازوا النهر » ، على اقدم جماعة هيداتسية قدمت من الشمال — الشرقي ، ووصلت إلى ميسوري في نهاية الازمنة ماقبل التاريخية وتعلمت زراعة الذرة الصفراء منهم . ولكن الماندانيين لم يرغبوا ، بحسب تقاليدهم الخاصة ، في استمرار هذه الساكنة طويلاً ، وعرضوا على ضيوفهم وجهة نظرهم بهذه العبارات .

« حبذا لوصعدتم إلى أعلى النهر واقمتم قرية خاصة بكم . لأن عاداتنا تختلف إلى حد ما عن عاداتكم ،وبما أن الشباب يجهلون طرق بعضهم بعضاً ، فقد تظهر اختلافات وتقع حروب بينهم ، لاتبتعدوا كثيراً ، فالناس الذين تفصل بينهم مسافات بعيدة هم كالغرباء ، والحروب تنشب بينهم . سافروا إلى الشمال حتى لاتروا دخان اكواخنا واقيموا هناك قريتكم . وعندئذ ستكون المسافة بيننا قريبة بما فيه الكفاية لنكون اصدقاء وغير بعيدة بما فيه الكفاية لنكون أعداء » (ماكسيميان١٨٤٣ ، ص ٣٦٨ ؛ باورز ١٩٦٥ ، ص ١٥) .

هذا النص الرفيع في الفلسفة السياسية ، الذي يتكرر بالعبارات نفسها على وجه التقريب خلال فاصل زمني قدره قرن ، يحدد بعبارات جغرافية وتاريخية الهيئة البنيوية التي كان ينبغي أن تنتج عن وضعه موضع التطبيق ، والتي اقتصر تحليلنا الماضوي على العثور عليها . ولكن ، ألا يقدم التناظر للموجودات ، التي يوحدها ويجعلها متقابلة في الوقت نفسه ، الوسيلة الارشق والابسط لتظهر متماثلة ومختلفة ، قريبة وبعيدة ، اصدقاء مع أنها أعداء بصورة من الصور ، واعداء مع بقائها اصدقاء ؟ صورتنا الخاصة التي نتأملها في مرآة ، تبدو قريبة جداً بحيث نستطيع لمسها باصبعنا . ومع ذلك ، فليس ثمة ماهو أبعد عنا أكثر من هذا النحن أنفسنا الآخر ، ذلك أن الجسم المقلد بادق تفاصيله يعكس هذه التفاصيل كلها مقلوبة ، والشكلان اللذان يتعرف كل منهما على نفسه في الآخر يحتفظ كل منهما بالاتجاه الاول الذي عينه القدر له . وأخيراً ، اذا كانت عادات الشعوب المجاورة تكشف عن علاقات تناظرية ، فلا ينبغي فقط البحث عن اسبابها في بعض قوانين الطبيعة أو العقل الخفية . كذلك يلخص هذا الكمال الهندسي ، بالصيغة الحالية ، جهوداً واعية تقريباً ولكنها لاتحصى ، تراكمت بواسطة التاريخ ، وترمي جميعها لهدف واحد: بلوغ عتبة ، هي ولاريب الاكثر فائدة للمجتمعات البشرية ، يقوم فيها توازن صحيح بين وحدة هذه المجتمعات وتنوعها ؛ وتحفظ الميز ان متوازياً بين التواصل الملائم للاشراقات المتبادلة ، وغياب التواصل ، الصحي هو الآخر ، إذ أن دوام زهور الاختلاف السريعة العطب يحتاج إلى شيء من الظل الخفيف .

* * *

الفصل الرابع عشر

كيف تموت الأساطير[1]

المقصود هنا موت الاساطير في المكان وليس في الزمان . ومن المعلوم في الواقع أن الاساطير تتحول . وهذه التحولات التي تتم من قراءة إلى أخرى في الاسطورة الواحدة ، ومن اسطورة إلى أخرى ، ومن مجتمع إلى آخر بالنسبة للاساطير نفسها أو لاساطير مختلفة ، تؤثر احياناً في اساس الاسطورة وتارة في رمزها ، وطوراً في رسالتها ، وإنما مع استمرار وجودها بصفتها تلك ؛ وبذلك تحترم هذه التحولات نوعاً من مبدأ حفظ المادة الاسطورية ، بحيث يمكن دائماً ان تنشأ من كل اسطورة عند حدوده أسطورة أخرى .

ومع ذلك فقد يحدث احياناً أن يتشوه كمال الصيغة البدائية في اثناء هذا السير . وعندئذ تتراجع هذه الصيغة أو تتقدم إلى ماقبل — أو مابعد — المرحلة التي تظل فيها خصائص الاسطورة المميزة سهلة المعرفة ، وتحتفظ فيها الاسطورة بما يسمى في لغة الموسيقيين « شخصيتها » .

---

(١) علم المجتمع وضميره . متفرقات على شرف ريمون ارون ، باريس ، كالمان – ليفي ، ١٩٧١ ، مجلد ١ ص ١٣١ – ١٤٣ .

إذاً ، ماهو الشيء الذي تتحول اليه الاسطورة في مثل هذه الحالات ؟ هذا مانتوي أن نبحثه هنا على مثال .

كانت شعوب الاصل اللغوي ساليش ، مع جيرانها الجنوبيين الساهابتان ، تشغل ، في العصر التاريخي ، منطقة متصلة عملياً تمتد من سلسلة الجبال الصخرية إلى المحيط الهادي . وتغطي اجمالاً حوضي نهر كولومبيا في الجنوب ونهر فرازر في الشمال . ففي هذا الاقليم الواسع ؛ جمعت قراءات عديدة لمجموعة اسطورية تنتظم حول حكاية شيخ فقير ، مريض ومحتقر ، اشتهر باسم أوس . ويلجأ هذا إلى الحيلة ويخصب بنت رئيس القرية ؛ وعبثاً يجري التساؤل حول هذا الحمل الغامض . ويولد طفل ، ويدل على أوس أبا له ؛ فيغتاظ القرويون ويتركون الزوجين بلا نار ولاطعام . ويسترد أوس ، لوحده أو بمساعدة زوجته ، طبيعته الحقيقية ، فاذا هو فتى جميل وصياد ماهر . وبفضله تعيش الاسرة في رخاء ، فيما يتضور القرويون ، الذين رحلوا وتركوه ، جوعاً . وأخيراً يذعنون للعودة ويطلبون العفو ، فيحصل عليه ، مع المؤونة ، اولئك الذين لم يكونوا قد أسرفوا في سوء معاملة البطل وتشويهه (١) .

إن الاسطورة ، المصغرة إلى حدودها الاساسية ، تحظى بانتشار

---

(١) بواز ١٨٩٥ ، ص٩- ١٠ ، ١٩٠١ ، ص٢٨٧ ؛ ١٩١٧ ، ص١٠٩-١١٦ فيني ١٩٣٤ ، ص ٤٦٥ - ٤٨٨ ؛ جاكوبس ١٩٣٤ ، ص ٢٧ - ٣٠ ؛ ادامسون ١٩٣٤ ، ص ١٩٣ - ١٩٥ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٠٩ - ١١٦ ؛ تيت ١٨٩٨ ، ص ٣٦ - ٤٠ ؛ ١٩٠٩ ، ص ٦٨٤ ؛ راي ١٩٣٣ ، ص ١٣٨ - ١٤٢ ؛ هوفمان ١٨٨٤ ، ص ٢٨ - ٢٩ ؛ هابرلان ١٩٢٤ ، ص ٤١٤ - ٤١٧ ؛ هيل - توت ١٨٩٩ ، ص ٥٣٤ - ٥٤٠ ؛ ١٩٠٠ ، ص ٥٤٩ ؛ ١٩٠٧ ، ص ٢٢٨ - ٢٤٢ .

واسع جداً ، إذ يعثر عليها حتى في امريكا الاستوائية ، عند قدماء توبينامبا على ساحل البرازيل الشرقي وفي البيرو . تتمثل اصالة الساليش في تطوير الاسطورة بشكلين متوازيين : يروي الأول أن ابن أوس ، الذي يخطفه بوم ويقوم ذووه بتخليصه، يرتدي جلداً صديدياً لشيخ ، جلداً يولد الضباب اذا مااحترق ؛ والشكل الثاني ، حكاية طفل ، مغامر او مغضوب عليه حسب النسخ ، يصبح سيد الريح التي كانت تدمر الأرض في ذلك الوقت ؛ ولكنه يتعرض بعد اسره الريح والسيطرة عليها ، إلى أخطار ينجو منها بفضل شخص اسمه قيوط (ذئب امريكي صغير) . وانطواء هذه الشكل الثاني على اقتباسات كثيرة من الفولكلور الفرنسي القديم ، الذي نشره « سعاة الغابات » الكنديين في القرن الثامن عشر ، يطرح مسألة حاولنا حلّها في مكان آخر (١) ، ولاضرورة لها هنا . ولتأكيد التناظر بين الشكلين ، تكفي الاشارة إلى أن الاوس والقيوط ، في معتقدات المنطقة التي تعنينا ، ومابعدها حتى لدى اليويبلو الشماليين ، يشكلان زوجاً من الحدود يرتبطان ارتباطاً متبادلاً ويتقابلان، تماماً كما هو الشأن بالنسبة للضباب والريح اللذين ترتبط بأصلهما ، على التوالي ، كل مجموعة اسطورية ؛ أي نموذجين من الظاهرات الجوية ولكنهما متنافيان . أضف أن بطلي كل مجموعة ، أبن أوس أو محمي القيوط ، يقلدان شخصيات (واحياناً يتماثلان معها) تحمل اسماء متجاورة جداً : Tsaauz ، Ntsâaz ، Snanaz, حسب اللهجات ، ويدرك رواة الأهلين قرابة بينها (٢) . وعلى ذلك ، حتى

(١) انظر تقريرنا عن التعليم في حولية معهد فرنسا ، السنة ٦٩ ، ١٩٦٩ — ١٩٧٠، ص ٢٨٥ — ٢٨٩ .

(٢) بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ .

عندما لايكون الصبي الذي خطفه البوم هو أبن أوس ، فانه يحافظ على صلة مجازية به : كل منهما سيد الضباب ، وكل منهما ، في لحظات مختلفة من الحكاية ، يخفي هويته تحت جلد صديدي لشيخ . وإذا كانت علاقتهما علاقة تشابه ، ففي المجموعة التناظرية تسود علاقة اقتران بين القيوط والبطل الشاب سيد الريح : ذلك أن تعاونهما ينجم عن مجرد لقاء . وأخيراً ، عندما يأسر البطل الاول بوم، يتردد صدى اسم البطل الثاني ، ذلك أنه يسمى في لغة شوسواب Snànaz ومعناه بحسب الرواة « بوم » (١) على وجه الدقة .

وعند هنود نهر تومبسون ، الذين يشغلون موقعاً متوسطاً في منطقة ساليش اللغوية ، انما تظهر المجموعتان على صورة افضل مايكون تفصلاً . وكان جيرانهم الشماليون شوسواب ، وهم من لغة ساليش أيضاً ، قد تركوا المجموع من قبل أن يتفكك؛ وعلى قول أفضل عارفيهم ، ج . تيت ، كان هؤلاء الهنود يقسمون غالباً رواية اسطورتهم سناناز ، سيد الريح ، إلى حكايتين منفصلتين . أما الاسطورة المتناظرة ، المتعلقة بصبي صغير بكاء وشيطان ، يهدده البوم ثم يخطفه ، فتتضاءل وتميل نحو تعبير يمكن ان نطلق عليه « تعبير » ادنى : من الناحية الكمية اولاً ، لأن الحبكة تؤول إلى خطف البطل وتحريره اللاحق وتحول الرجل — البوم إلى طير عادي ، نذير موت (الوظيفة التي كان ساليش الداخل وهنود آخرون ينسبونها إلى البوم) ؛ ثم من الناحية النوعية ، من حيث

(١) تيت ١٩٠٩ ، ص ٦٩٨ — ٦٩٩ ؛ ١٨٩٨ ، ص ٦٣ — ٦٤ ، ٨٧ — ٨٩ ؛ ١٩١٢ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٨ ، ٣٩٣ — ٣٩٤ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ — ٣٠ ؛ هيل — تو ١٩٠٤ ، ص ٣٤٧ — ٣٥٢ ؛ ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٤٦ ؛ فاراند ١٩٠٠ ، ص ٣٦ — ٣٧ ، ٤٢ — ٤٣ .

أن بوم اسطورة سوشواب – مثلاً عند الكونتيتيه ، المجموعة اللغوية المعزولة ، المقيمة على حدود ساليش من الشمال (١) – يتحول من غول إلى حكيم وساحر قدير يمنح معرفته إلى البطل وحتّى يجعله متفوقاً عليه ، بدلاً من استعباده .

وعلى ذلك ، فاذا اتبعنا الاسطورة ذاتها من الجنوب نحو الشمال ، نلاحظ في بداية الامر تلطيفاً يؤثر من جهة في طول الحكاية وغناها ، ومن جهة ثانية في الشدة الدرامية لموضوعاتها الدالة ، كما لو كانت الحبكة تضعف وتتقلص في آن واحد .

* * *

ان الشوسواب ، ممثلي اقصى الشماليين من ساليش الداخل لغة وثقافة على السواء ، يعرضون كذلك شبهاً واضحاً مع جيرانهم الجنوبيين . ولكننا ، إذا تابعنا الاستقصاء إلى مابعد ذلك ، نجتاز عتبة مزدوجة . نحو الشمال الغربي ، كان الشوسواب يجاورون الشيلكوتان ، الممثلين الاوائل للأسرة اللغوية الكبيرة أتابا سكان ، التي كانت تمتد بصورة متصلة في الشمال والشمال الغربي إلى اقاليم اسكيمو . وكان الشيلكوتان من الناحية الثقافية يبتعدون عن النمط السوسيولوجي العديم الشكل الذي يميز ساليش الداخل ، ويزدادون قرباً من الثقافات الاهلية المتجاورة معها على ساحل المحيط الهادي : أي ثقافات كواكيوتل ، بيلا كولا ، تسيمشيان ، الخ . ، المتميزة بتنظيم اجتماعي معقد مقسم إلى عشائر وبطون ؛ وبنظام طبقات يفرّق بين الارستقراطيين وعامة الناس والعبيد ، قائم على الولادة وترتيب البكورية وعلى الثروة ؛ وأخيراً بضخامة

(١) بواز ١٩١٨ ، ص ٢٠ ، ٣٧ ، ٥٠ .

ازدهار الفنون التخطيطية والتشكيلية ، كالاعمدة الطوطمية الكبيرة ، الغنية بنقوشها ، والاقنعة الاحتفالية المشهورة .

تنم هذه الخصوصيات اللغوية والثقافية عن ماض تاريخي يميز الساليش ، شاغلي الاقليم نفسه منذ آلاف السنين على مايبدو ، من الاتاباسكان الذين وصلوا بعدهم إلى هذا الاقليم . وكان من الممكن اذن ان تضع العتبة المشكلة بالحدود الشمالية للمنطقة الساليشية عقبة كبيرة أمام التواصل . وكثيراً مايلاحظ في حالات من هذا النوع أن المنظومات الميتولوجية تستعيد ، بعد مرورها بتعبير أدنى ، اتساعها البدائي ماوراء العتبة . ولكن صورتها تنعكس ، تقريباً كحزمة أشعة ضوئية تسربت إلى غرفة سوداء من فتحة دقيقة فارغمت بفعل هذا المانع على التقاطع : بحيث ان الصورة نفسها ، التي تشاهد مستقيمة في الخارج ، تنعكس في الغرفة على نحو مقلوب (١) . وطبقاً لهذا النمط ، فان نسخة اسطورة شيلكوتان ، المتعلقة بالصبي الذي خطفه البوم ، ترمم حبكة غنية ومطورة كالحبكة التي كان يمكن ان نجدها لدى فئات ساليش في جنوب الشوسواب ، ولكن ، ثمة جمل اساسية عديدة انقلبت على نحو ذي مغزى وطرأت عليها تحولات تصل احياناً إلى عكس المعنى .

كيف ، اذاً ، يروي الشيلكوتان الاسطورة ؟ يقولون إن البوم جذب صبياً صغيراً بكاء ، بحجة اطعامه ، وخطفه . ثم رباه وانشأه سريعاً بعمليات سحرية وزينه بعقد من صدف النابيات (dentalia) . وبحث اهله عنه ووجدوه، ولكنه رفض الذهاب معهم في بادىء الأمر بسبب طيب إقامته عند البوم . ثم اقتنع ونجت الزمرة الصغيرة بنفسها

---

(١) انظر أعلاه ص ٢٢٣ .

بعد ان حرقت كوخ البوم . وطارد الرجل – الطير الفارسين ، فكمنوا له بالقرب من عبارة كان مضطراً لعبورها . واذ خاف البوم من البطل الذي كان يلوح بيدين معقوفتين ، لأنه سلّح اصابعه بقرون ماعز لاستخدامها كمخالب مخيفة ، فقد سقط في الماء ، وبلغ الحافة الأخرى سباحة وتخلى عن مطاردتهم . احتفت القرية بالبطل ؛ وظهر مزيناً من قدميه إلى رأسه بالصدف التي كان قد استولى عليها ، ووزعها حول جسمه ؛ ومنذ ذلك الحين والهنود يتزينون بصدف النابيّات .

وفي ذات يوم ، لاحظت أم البطل قذارة ابنها وطلبت منه أن يغتسل . فرفض . وأرغمته ؛ فغطس في الماء وتوارى . فاقامت المرأة المحزونة على حافة البحيرة وصممت على عدم الحركة . وقدم الشتاء . كانت نساء القرية يأتين إلى شاطىء البحيرة ويثقبن الجليد ويغرفن الماء . وكان البطل الذي سكن الاعماق يتسلى بكسر دلائهن . فأسرته اختان بواسطة سطل غني الزخرفة ، استخدمتاه طعماً . كان البطل على قدر كبير من الضعف والنحول بسبب اقامته تحت الماء بحيث اصبح لايستطيع السير وعبثاً حاولت الاختان حك الوعاء الذي كان يغطيه كجلد فوق جلده . ونقلتاه إلى الكوخ ، حيث اصطلى قرب النار ، واعتنتا به .

كان ذلك الشتاء في منتهى القسوة ، والاطعمة نادرة ، ولم يفلح الرجال بالحصول على الخشب اللازم لصنع النعال الثلجية والصيد . ومع أن البطل كان في دور النقاهة ، خرج متحاملاً على نفسه ، وجمع من الخشب لصنع نعلين وطلب إلى احدى النسوة أن تدخل ماجمعه وتهزه على علو منتصف السلم المستخدم في نزول الهنود إلى الخيمة التي يقع جزء منها تحت الارض ، والتي كانوا يدخلون اليها من السقف .

واذا بالخشب ، الذي حرّك على هذه الصورة ، يتكاثر ويملأ الكوخ . واستطاع الصيادون ان يصنعوا النعال وخرجوا للصيد ولكنهم لم يجدوا طرائد . وعمّت المجاعة .

عندئذ طلب البطل بعض السهام من سكان القرية وذهب بدوره إلى الصيد . فتحلل من جلده الانائي وخبأه . وقتل ، اول مابدا ، كثيراً من الرنات التي وزعها ، بعد ان لبس وعاءه الزجاجي ، على اولئك الذين اعطوه سهاماً جيدة . ولكن غراب (*) أعطاه سهماً رخواً ، فكان نصيبه قيوطا ، طريدة هزيلة . ولهذا تجسس على البطل ، ووجد الجلد — الاناء في مشعب شجرة ، فأخذه واخفاه ؛ ورأى البطل يعود ، فتى جميلاً مزيناً بالصدف . فبقي على حالته هذه ، بعد زوال قناعه ، وتزوج الاختين اللتين عملتا على شفائه (١) .

ولاظهار جميع التحولات او الانعكاسات الواقعة في هذا النص الاتاباسكاني لاسطورة واسعة الانتشار عند الساليش ، من المستحب دون شك أن نذكر القراءات الأخرى . وقد يقودنا ذلك بعيداً جداً ، وعندئذ نسلم بالعمل بطريقة التلميحات . فبدلاً من أن يدخل البوم إلى الكوخ لاختطاف الطفل ، كما هو الشأن عادة ، يجذبه هنا إلى الخارج . كانت نسخة سوشواب ، الملخصة اعلاه ، قد أتمت من قبل تحويل البوم ، الوحش آكل البشر عند الكوتينيه ، والمعلم الشرس في مكان آخر ، إلى محسن . وتواصل حكاية شيلكوتان التحويل في الاتجاه نفسه ، ولكنها تعكس وظيفة الرجل — الطير ، مانح القدرات الروحية عند الشوسواب ، والذي يصبح مالك الثروات المادية — اصداف النابيّات — التي يستولي

(١) ل . فاراند ، تقاليد الشيلكوتان ، ص ٣٦ — ٣٧ .

* — اسم رجل من القبيلة « م » .

البطل عليها قبل هربه وإلى هذا الحدث انما ترد الاسطورة أصل هذه الحلي الثمينة ، فهي تنسب إليها اذن طابعاً غريباً وخارقاً معاً ، كان لدى الشيلكوتان اسباب وجيهة للمحافظة على سره حيال جيرانهم ساليش الداخل ، الذين كانوا ، بحكم بعدهم عن السواحل ، عاجزين عن الحصول على هذه الاصداف البحرية الا بواسطتهم ؛ أضف أنهم كانوا يطلقون على الشيلكوتان اسماً يعني : « قوم النابيّات » . ولكن الواقع كان مختلفاً : كان الشيلكوتان ، القادرون وحدهم على الاتصال مع بيلاكولا عن طريق المضائق المارة بالسلسلة الساحلية الواقعة في أقليمهم ، يشترون الصدف من صيادي السمك هؤلاء ، ويملكون امتياز احتكارها ازاء ساليش الهضبة . أما هؤلاء ، وخاصة التومبسون وكوردالين ، فكانوا يستخدمون سلسلة اسطورية متناظرة مع السلسلة التي نناقشها الآن ليشرحوا كيف أنهم اضاعوا أصل صدف الدانتاليا ، المحلي في السابق : مما يضع اسطورتهم في تقابل كلي مع الاسطورة التي يفسر الشيلكوتان بها كيفية اكتسابهم أصل هذه الحلي الغريب .

وحادثة قيام أم البطل بارغامه على الاغتسال ، في اسطورة شيلكوتان ، ليست أقل ايحاء . فلوبينّا جميع قراءات هذا المشهد على طول محور جنوبي شرقي — شمالي غربي ، تتعاقب عليه ، بالتسلسل ، كوردالين ، تومبسون ، شيلكوتان ، للاحظنا ، في الواقع ، تحولاً ثلاثياً . في نسخة كوردالين ، تطلب الام العطشى ماء من ولدها فيأباه عليها . وفي نسخة تومبسون ، يستحم الصبي المتضايق من الحرارة على الرغم من حظر أمه ، مما يعتبر نقيض حادثة شيلكوتان (١) . وهكذا تنتقل وظيفة الماء

(١) ريشارد ١٩٤٧ ، ص ١٦٩ — ١٧٠ ؛ بواز ١٩١٧ ، ص ٢٦ — ٣٠ ؛ تيت ١٩١٢ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٨ .

الدلالية من الشراب إلى الحمّام ، أي من محتوى إلى حاو جسدي : لأن ماء الشرب يجري في الجسم كما يسير الجسم في ماء الحمام . وفي الوقت نفسه ، ينعكس الابن السلبي إلى أم سلبية تنعكس بدورها إلى أم ايجابية :

	كوردالين	تومبسون	شيلكوتان
ماء :	محتوى	حاو	حاو
ابطال :	ابن (—)	ام (—)	أم (+)

جميع النسخ تتضمن السياقات الشتوية ، ولكن ، فيما يفتقر القريون في نسخ ساليش الداخل إلى الحطب ، يبدأون في نسخة شيلكوتان بنقص الماء ، الذي يحول البطل بين النسوة وبينه عندما يتسلى بكسر دلائهن . يؤدي الحطب ولاريب دوراً في هذه النسخة ، وانما بصفة خشب صناعي ، أي في تقابل مع وظيفة الحطب في استعمالات الموقد . كما يتضاعف هذا التقابل من جهة أخرى بفعل الطريقتين ، المختلفتين هنا وهناك ، اللتين يحصل بهما البطل على تكاثر كمية قليلة من الحطب : إما بهزها عند منتصف السلم أو القائها مباشرة من الاعلى إلى الاسفل . وهذه الطريقة الاخيرة، المتحفظ بها وحدها في نسخ ساليش ، تميل بالتأكيد إلى الطريقة التي تستخدمها الشخصية المسماة أوس ، الذي تكلمنا عليه في بداية هذا الفصل ، في اخصاب بنت الزعيم (بالبصاق او البول من أعلى السلم على الفتاة النائمة عند اسفله) ، من حيث ان الصبي الذي يأسره البوم هو ، في بعض هذه النسخ ، ابن أوس ، ومن حيث أنه في اسطورة شيلكوتان ، التي لاتعده ابناً لاوس ، يلبس مع ذلك جلداً انائياً يجعله حمله ضعيفاً ومريضاً على غرار أوس الذي يلبس جلداً

صديدياً لشيخ ، وعلى غرار ابن أوس يقبل الهيئة ذاتها بصورة ارادية بعيد تحرره من الاسر عند البوم . ويذكر المرء أن هذا الجلد ، الذي اختلس من البطل وحرق ، يولد الضباب ، في تناظر تام مع الاناء الذي يجعل الماء كثيفاً مثلما يفعل الضباب مع الهواء ، والذي ترد صلته المائية عوضاً عن الصلة التي تتصورها اساطير ساليش بين الضباب والدخان والنار .

واخيراً ، فالعلاقة بالمجموعة الاسطورية ، حيث يصبح أحد الابطال سيد الريح ـ العلاقة الضعيفة السند لدى الشيلكوتان ـ تنجم عن ظهور القيوط بوضع منعكس في الاسطورة الاخرى : طريدة هزيلة ، أداة سلبية لانتقام البطل من الغراب الذي اساء نجدته ؛ في حين اننا رأينا ان القيوط ، في النسخ المتينة السند حول اصل الريح المروّضة ، ينشط في مساعدة البطل على التخلص من وضع محفوف بالاخطار .

* * *

مامن شيء يحول قبلياً ، على مايبدو ، دون امكان عبور الاسطورة ، فيما وراء الشيلكوتان ، عتبات أخرى ، يتميز المرور منها بتقليص الحبكة وتلطيفها ، وتستعاد وراءها الصورة البدائية المعكوسة بوجه آخر على محاور جديدة . ولكن من المعقول ايضاً ان يتضاءل الاندفاع التخيلي خلال مروره من عتبات متعاقبة ، وأن يعطي مجال التحولات الدلالي ، الذي يسهل استغلاله في بادىء الأمر ، مردوداً متناقصاً . إن الحالات الاخيرة من المنظومة ، إذ تتناقص معقوليتها تدريجياً بمقدار مايولد بعضها بعضاً ، قد تفرض مثل هذه الالتواءات على الاساس الاسطوري ، وتخضع مقاومته إلى اختبار قاس جداً بحيث قد يتقصف

هذا الاساس في النهاية . وعندئذ تزول الاسطورة من الوجود بهذه الصفة . فاما تتلاشى مفسحة المكان إلى اساطير أخرى ، تتميز بها ثقافات او مناطق أخرى ، وإما تتعرض في سبيل استمرارها إلى تحريفات تؤثر لافي الشكل فحسب ، بل في الجوهر الاسطوري ذاته ايضاً .

وهذا مانحسب أننا نلاحظه في الحالة الخاصة التي تشغلنا . كان الكاريبه يعيشون إلى شمال شيلكوتان ، وهم ايضاً اعضاء في الاسرة اللغوية اتاباسكان ولكنهم مختلفون جداً من ناحية الثقافة . كانوا ، في الواقع ، يدينون باسمهم لعادات متميزة ؛ فقد كانوا يخضعون الارامل لاكراهات قاسية ، كالالتزام بحمل عظام المتوفى مدة طويلة . وعليه ، يعثر عندهم على الحلية المولدة لمجموعتنا الميتولوجية كما كانت موجودة بعيداً نحو الجنوب عند الساهابتان والساليش . وإنما بشكل متبدل جداً . ويروي الكاريبه حكاية صبي فقير ويتيم . ولايملك من الثياب إلا فروة أوس . وفيما كان يتسكع ، فاجأ بنت الزعيم عارية . ولم تره البنت ، ولكنها تعرفت عليه من ملامسة يديه الخشنتين اللتين مستا جسدها ؛ وتزوجته ستراً للفضيحة . وقبل الزعيم راضياً هذا الصهر غير الكفء ؛ و « غسل » فقره بهدايا من الثياب والحلي . وكان ذلك من حسن حظ الزعيم ، اذ اتضح ان الفتى صياد محنك ومدمر الوحوش التي كانت تعذب الهنود . ومع ذلك يهلك ذات يوم وهو يجابه أوساً هائلاً يقتل الناس . وقد انتحرت المرأة المحزونة على جثة زوجها (١) .

عندما نقارن هذه الحكاية بحكاية الاوس كما لخصناها في البداية بحسب نسخ ساهابتان وساليش . نلاحظ عدة نماذج من التغيرات . ويظهر بعضها بمثابة انعكاسات : البطل شاب بدلاً من شيخ ، يفاجيء

(١) د . جينيس ، أساطير هنود الكاريبه ، ص ١١٤ – ١٢١ .

بنت الزعيم خارج القرية ، وليس في داخل الكوخ أو على مقربة منه . ثانياً . يحدث كل شيء كما لو كانت نسخة . كاريبه تستعيض منهجياً عن التعابير الدالة على معنى حقيقي بمعادلاتها المجازية : لباس مصنوع من فروة اوس ، يميز بطلاً يسمى اوساً ؛ تماس رمزي مع جسم الفتاة يقوم مقام اخصابها الفعلي ؛ مماثلة فقر البطل ، الرمزية بالقذر ذاته ، الذي « تغسله » هدايا الزعيم ، مع الجلد — الاناء ، في نسخة شيلكوتان ، الذي تحاول الاختان غسله بدون جدوى ؛ ومع جلد الشيخ الصديدي في نسخ ساليش حيث يظهر البطل عند تخلصه من ذلك الجلد ، مزيناً بالثروات التي كانت في حوزته من قبل . واخيراً ، بدلاً من حكاية يوحي بها مفهوم عدالة توزيعية ، وتنتهي بفصل عدد من الشخصيات الرئيسة إلى معسكرين : اشرار يعاقبون واخيار يثابون ، لدينا هنا حبكة يفضي سيرها إلى نتيجة مأساوية ومحتمة . جميع هذه السمات تثبت حصول انتقال حاسم ، مع نسخة كاريبه هذه ، من صيغة كانت في ذلك الحين اسطورية إلى صيغة روائية ، تتجلى فيها الاسطورة الابتدائية ، « حكاية الاوس » ، على أنها استعارة خاصة لها : الاوس الهائل ، الذي يظهر فجأة بصورة غير معللة في النهاية . ويقاصص الحكاية نفسها أكثر مما يعاقب بطلاً مزيناً بجميع الفضائل ، وذلك لنسيانها ، أو جهلها ، طبيعتها الاصلية ونكران نفسها على أنها اسطورة .

* * *

لنتأمل الآن عتبة أخرى : تلك التي كانت ، في الشمال — الغربي ، تفصل اتاباسكان الداخل عن قبائل ساحل المحيط الهادي . الذين اوجزنا اعلاه خصوصياتهم الاجتماعية والثقافية ، والتي تجب اضافة الخصوصيات

ذات الطابع اللغوي إليها . كان التسيمشيان المقيمون عند مصب نهري ناس وسكينا ، الذين يتكلمون لغة منعزلة ، تمت إلى الاسرة اللغوية بنيوسيان على الارجح ، مقسمين إلى قبائل تحمل اسماء حيوانات . كانت عشيرة الدب ، من فروع النيسكا ، تبرر بضرب من الاسطورة حقها من غير منازع بحمل عصابة رأس احتفالية من خشب محفور ومدهون ، مرصعة بصدف أذن البحر ، تمثل وجه بوم محاط بافريز من تماثيل صغيرة مجسمة ذات براثن . يروى أن زعيماً كان له ابن شاب يصرخ باستمرار . فهددوه بالبوم الذي وصل بالفعل وخطف ليس الصبي الشيطان ، بل اخته ، ووضعها في أعلى شجرة لم يفلح أحد بانزالها منها على الرغم من عويلها . واذعنت اخيراً ، فصمتت وتزوجت البوم . وسرعان ماأنجبت ولداً . وعندما كبر ، طلبت إلى زوجها أن يأذن لها بارجاعه بين البشر . وقبل البوم . وألف نشيداً يناسب المقام وحفر على الخشب زينة رأس على صورته . واصطحب زوجته وابنه إلى قريتهما . وبعد أن أثبتت الام حالة ابنها المدنية عند ذويها ، عادت مع زوجها ، تاركة الطفل الذي أوصى فيما بعد للعشيرة ، التي ينتمي إليها ، بزينة الرأس التي حفرها البوم على الخشب وبالنشيد الذي كان علمه له : « أي أخي ! لقد وهبني البوم الأبيض هذه الشجرة مقراً » .

سنهمل شخص الاخت ، تبسيطاً للنقاش . ففي الواقع ، يفسر وجودها في الحبكة بتحول يجب البحث عن أصله وسببه في نسخ فرازر الساليشية ولاسيما عند ستسيليس أو شيهاليس (١) ، مما لا يتسع بحثه هنا . لنكتف باظهار مايبتعد به هذا النص التسيمشياني عن نصوص شيلكوتان وساليش الداخل . فيما كان الكاريبه يرجعون لهذه النصوص

(١) هيل - تو ١٩٠٤ ، ص ٣٤٧ - ٣٥٢ .

الاخيرة باسلوب الاستعارات ، واضح ان الحكاية التسيمشيانية تستخدم حصراً علاقات اقتران ، ولاسيما انها لاتظهر بمثابة اسطورة بل بمثابة ملحمة تروي احداثاً يفترض أنها تاريخية . ومعتمدة لبلوغ هدف دقيق ومحدود : تأسيس بعض الامتيازات العشيرية . ومع ذلك يتعلق الأمر حتماً بالاسطورة ذاتها ، لأن العمرة المحفورة التي نشرها بواز (١) ، تمثل شخصيات تمدّ نحو البوم الذي تحدق به ، أيدي ذات مخالب متوعدة . وذلك موضوع دال لاتشرحه الملحمة التسيمشيانية . كما جمعها بواز ، ولكن رواتها كانوا مع ذلك على علم به . اذ أنهم كانوا يسمون هذه الشخصيات « الرجال ذوي المخالب » ، التي تذكرها أسطورة شيلكوتان الملخصة أعلاه .

وعلى ذلك يمكن الصعود من هذه النقطة بعيداً جداً : ذلك أن هذه المخالب المصنوعة من قرون الماعز ، والتي تساعد بطل الشيلكوتان على الحاق الهزيمة بالبوم . تحول السلة المشوّكة بالمخارز من الداخل ، حيث تضع بومات سوشواب وكوتينيه البطل بعد خطفه ؛ هذه المخارز تحول بدورها الحشرات . طعام البوم ، التي تملأ السلة في نسخ ساليش المقيمين بعيداً في الجنوب ، حيث يقوم الطير المختطف بدور سيد كريه ، لابدور غول (نسخة كوتينيه) أو دور ساحر ينظم امتحانات المارة (نسخة سوشواب) . وفي نهاية هذا المسار الارتدادي ، نجد لدى السانبوال ، الذين كانوا يعيشون في جنوب شرق منطقة ساليش ، اذن في مقابل التسيمشيان ، احالة ضمنية إلى الموضوع الاساسي لحكاياتهم والنشيد الطقوسي الذي يرافقها . في الواقع ، كان السانبوال يسمون

(١) مجتمعات كواكيوتل السرية ، ص ٣٢٤ — ٣٢٥ ؛ انظر كذلك : التقرير الخامس عن هنود كولومبيا البريطانية ، ص ٥٧٢ .

مشعب العمود المركزي في الكوخ المستخدم في الرقص على شرف الارواح الحارسة « مجثم البوم » (١) .

وعلى ذلك ، إذا كانت اسطورة ساليشية تتحول ، عند انتقالها من الشيلكوتان إلى الكاريبه ، إلى حكاية روائية بعد انعكاسها في البداية ، بصفتها اسطورة ، عند اجتياز العتبة اللغوية والثقافية الفاصلة بين الساليش والاتاباسكان ، فانها تتعرض ، عند مرورها في عتبة أخرى ، لتحول مختلف يتصف هذه المرة بانه من نوع التقليد الملحمي ، لكي تؤسس بعض اشكال منظومة سلفية . في الحالة الأولى تترجح إلى جهة الرواية ، وفي الحالة الثانية إلى جهة ليست دون ريب جهة التاريخ ولكنها تطمح إليها .

ختاماً لهذه الالمامة ، لنلتفت نحو الشرق ، أي في اتجاه جغرافي يقابل اتجاه التسيمشيان . وهذا مايسمح لنا برصد نموذج ثالث ، فيما وراء العتبة الثقافية واللغوية التي تفصل الاتاباسكان عن قبائل الاسرة اللغوية الكبيرة الالفونكانية التي كانت ممتدة حتى سواحل المحيط الاطلسي .

كان ممثلو هذا النموذج الثالث الأكثر بعداً نحو الغرب هم من الشمال « الكري » المتاخمين للاتاباسكان . ونحو العام ١٨٨٠ ، كان سكان بحيرة بول – دو يروون حكاية قرية قديمة يختفي منها على نحو غامض ولد في كل ليلة . وكان في ركن آخر من القرية صبي صغير يصرخ ويبكي باستمرار . وفي ذات يوم ، غضبت أمه وهزته بعنف . فانزلق من جلده « كفراشة تخرج من شرنقة » ، وطار بشكل بوم ابيض كبير .

---

(١) راي ١٩٣٩ ، ص ١٢٩ .

وترقبت المرأة عودة ابنها واكتشفت أنه هو الذي كان يخطف الاولاد ، اذ يتحول ليلاً إلى بوم ، ليأكلهم ، وكان يستعيد هيئته البشرية نهاراً . وجمعت القرويين واتهمت هذا الابن، الذي حبلت به من رجل أبيض . وحكم على الغول الصغير بالموت ، وتوسل إلى مواطنيه ووعدهم بعجائب عظيمة مقابل انقاذ حياته . وأخيراً ، سجن حياً مع مؤن في صندوق خشبي وضعوه عالياً على اوتاد ، وهاجر القوم جميعهم

وعندما عادوا إلى أماكنهم بعد ثلاث سنوات ، هالهم وجود قرية كبيرة في ذلك المكان المقفر . مؤلفة من بيوت من الخشب ، يقطنها رجال بيض لم يكن الهنود يفهمون لغتهم . كان ذلك عبارة عن محطة تجارية . وكان الولد — البوم يعيش هناك ، وتعرفوا عليه ، وسألوه ، فبيّن لهم أن هذا القوم الجديد هم سليل الاطفال الذين خطفهم والتهمهم . « ولكنه ، وقد أصبح زعيماً ابيض كبيراً ، اعطى الكري اسلحة وثياباً وادوات منزلية . ومنذ ذلك الحين ، عاش الشعبان في وفاق تام » (١) .

في الواقع ، يظهر الكري ، المدعوين هكذا اختصاراً لكلمة كريستينو (من Kenistenoa ، احد الاسماء التي كانوا يطلقونها على أنفسهم) في حكايات اليسوعيين منذ عام ١٩٤٠ ، وقد عقدوا ، في وقت مبكر ، صلات ودية مع الفرنسيين والانجليز . وكانوا يعملون نحو نهاية القرن السابع عشر صيادين وادلاء لتجارة الفراء ، ويبقى تاريخهم اللاحق مقترناً بتاريخ شركة خليج هودسون وشركة الفراء الشمالية الغربية . إن روايتهم لاسطورة الطفل الذي خطفه البوم ناتجة

---

(١) بوتيتو ، تقاليد هندية في كندا الشمالية — الغربية ، ص ٤٦٢ — ٤٦٥ .

على نحو ظاهر عن تلاعب يهدف إلى اخضاع الاسطورة لهذا التاريخ الذي كانوا يتميزون به دون جيرانهم الذين ابدوا مزيداً من التحفظ ، وحتى العداء ، حيال البيض .

ولكننا نرى أيضاً أن الأمر لايتعلق بنموذج التاريخ ذاته الذي ترجع اليه الملحمة التسيمشيانيه ، مقابل معالجة أخرى للاسطورة . لا لأنها قبلية في حالة وعشيرية في حالة أخرى فحسب ، وانما لاسباب أعمق . كان التسيمشيان يحاول تبرير نظام يتمنونه ثابتاً بتقليد يردّون أصله إلى اسحق عهود التاريخ . وكان الكري يجعلون الاسطورة نفسها متلائمة مع تاريخ حديث بقصد تبرير صيرورة جارية ، واقرار شرعية أحد الاتجاهات الممكنة — التعاون مع البيض — في عداد اتجاهات اخرى مفتوحة لهم . ان تاريخ الملحمة التسيمشيانية ذو علاقة بموطن الخيال ، ذلك انه لم يحدث قط ان تزوجت بشرية بوما . أما تاريخ اسطورة كري ، فانه يرجع إلى أحداث واقعية لأن بعض البيض تزوجوا نساء من الهنود . ولابد لهؤلاء ذات مرة ، كانت الاولى ، من أن يكونوا قد زاروا المحطة التجارية . وفي زمن جمع الاسطورة ، كانت علاقاتهم الودية مع للبيض تنتمي ، في نظرهم ايضاً ، إلى التجربة المعاشة .

وهكذا ، فان الاسطورة التي تتحول اثناء انتقالها من قبيلة إلى قبيلة ، تضعف اخيراً دون أن تتلاشى لهذا السبب ، يبقى طريقان سالكان : طريق الاعداد الروائي ، وطريق الاستخدام مجدداً لغايات التبرير التاريخي . وهذا التاريخ يمكن ان يكون بدوره من نموذجين : ماضوي ، لتأسيس نظام تقليدي على ماض بعيد ؛ ومستقبلي ، ليصنع

من هذا الماضي بداية لمستقبل أخذت خطوطه بالارتسام . واذا كنا نشدّد بمثال على هذا الاستمرار العضوي الذي يتجلى بين الميتولوجيا. والتقليد الملحمي وما ينبغي جيداً أن يسمى السياسة ، فاننا نود تحية عالم وفيلسوف لم يقبل قط بأن يجعل من التاريخ مكاناً ممتازاً ، يكون الانسان مطمئناً على قدرته في العثور على حقيقته فيه .

* * *

الأنسية والإنسانيات

الفصل الخامس عشر

أجوبة على استقصاءات

- ١ -

الأنسيات (*) الثلاث (١)

تبدو الاتنولوجيا للغالبية العظمى منا بمثابة علم جديد ، بمثابة دقة الانسان الحديث وفضوله . فالموضوعات البدائية دخلت في علمنا الجمالي قبل أقل من خمسين سنة . واذا كان الاهتمام بعادات المتوحشين ومعتقداتهم أقدم من ذلك بقليل . فان الاعمال الأولى التي خصصت لهم بصورة منهجية لاترقى لأكثر من ١٨٦٠ ، أي الفترة التي كان يطرح فيها داروين مشكل التطورية البيولوجية التي كان قد استجاب لها في ذهن معاصريه مشكل تطور الانسان الاجتماعي والفكري .

ومع ذلك يوجد هناك وهم خطر . بمقدار مايخدع حول المكانة الحقيقية التي تشغلها معرفة الشعوب البعيدة في رؤيتنا للعالم . فالاتنولوجيا

---

(١) الغد ، ع ٣٥ ، ١٩٥٦ .

(*) انسية : humanisme ، حركة فكرية ظهرت في عصر النهضة الأوربية . وقد تميزت بمحاولة الرفع عن مستوى العقل الإنساني عن طريق خلق ثقافة تمتد جذورها إلى الحضارتين اليونانية والرومانية القديمة . وهذه هي الأنسية الأولى الإتباعية . والحركة الفكرية الثانية ، أو الأنسية ؛ اتسعت باتساع الكشوف الجغرافية ، وبرزت واضحة على وجه الخصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، إذ تناولت دراسة ثقافة الحضارات غير الأوربية . أما الأنسية الثالثة فهي ، في رأي المؤلف ، دراسة ثقافات الشعوب البدائية ، أو هي الأتنولوجيا « م » .

ليست علماً مستقلاً وليست علماً جديداً : بل هي الصورة الأقدم والأعم لما نطلق عليه اسم أنسية .

عندما اكتشف ثانية رجال نهاية العصر الوسيط والنهضة العصر اليوناني – الروماني القديم وعندما جعل اليسوعيون من اللغتين اليونانية واللاتينية أساس التكوين الفكري . أفلم يكن ذلك شكلاً أول من اشكال الاتنولوجيا ؟ كان ثمة اعتراف بأن أي حضارة لاتستطيع أن تفكر في نفسها الا اذا قارنت نفسها بحضارات أخرى . وعثرت النهضة في الأدب القديم على مفاهيم ومناهج منسية ؛ بل وجدت فيه ماهو أكثر أيضاً . وجدت ماساعدها على أن تجعل من ثقافتها الخاصة موضوعاً لتفكيرها . وذلك بمقارنة التصورات المعاصرة بتصورات أزمنة أخرى وأمكنة أخرى .

لعلّ الذين ينتقدون التعليم الاتباعي يخطئون بالشك في ذلك : فلو كان تعلم اليونانية واللاتينية يقتصر على اكتساب سريع الزوال لعناصر لغتين مبيتتين . لما قدّم فائدة تذكر . ولكن التلميذ يلم من خلال اللغة والنصوص – ومدرسو التعليم الثانوي يعرفون ذلك جيداً – بمنهج فكري هو منهج الاتنوغرافيا ذاته ، والذي اسميه بسرور تقنية الاغتراب .

الاختلاف الوحيد بين ثقافة اتباعية وثقافة اتنوغرافية يتعلق بابعاد العالم المعروف في عهد كل من الثقافتين . ففي بداية عصر النهضة . كان العالم البشري محصوراً داخل حدود حوض البحر المتوسط . فيما يتطرق الشك إلى وجود الباقي . ولكننا نعلم ان أي جزء من البشرية لايمكن أن يطمح إلى فهم ذاته الا اذا رجع إلى باقي اجزائها .

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، اتسعت الانسية مع تقدم

الاستكشاف الجغرافي . وكان روسو وديدرو يتكلمان على الحضارات الاكثر بعداً دون ان يكونا على اتصال بها . ولكن الصين والهندان يردان في اللوحة من قبل . ومصطلحاتنا الجامعية التي تدل على دراستهما باسم فقه لغة غير اتباعي تعترف ، اذ تعجز عن إحداث لفظ أصلي ، بأن الأمر يتعلق بالانسية ذاتها ، مجتاحة اقليماً جديداً فحسب : مثلما كانت الميتا فيزياء ، في نظر القدامى ، تأتي بعد الفيزياء . واذ تهتم الاتنولوجيا اليوم بالحضارات الأخيرة التي مازالت محتقرة — المجتمعات المسماة بدائية — تدفع الأنسية في مرحلتها الثالثة . كما ستكون المرحلة الاخيرة ولاشك لأن الانسان سوف لايجد بعدها مايكتشفه عن نفسه ، على الأقل بالاتساع (ذلك ان ثمة بحثاً آخر ، وهذا بحث في العمق ، لسنا مستعدين للوصول إلى نهايته) .

ولكن المشكل ينطوي على جانب آخر . كانت الانسيتان الاولى والثانية — الاتباعية وغير الاتباعية — تريان امتدادهما محدوداً لا بالمساحة فحسب ، بل بالنوعية ايضاً . ونظراً لزوال الحضارات القديمة ، فقد تعذر الوصول إليها الا من خلال النصوص والآثار التذكارية . أما بما يخص الشرق والشرق الاقصى ، حيث لم تكن الصعوبة موجودة ، فقد بقيت الطريقة ذاتها ، لأن الحضارات البعيدة جداً لم تكن ، في الاعتقاد السائد آنذاك ، تستحق الاهتمام الا بنتاجاتها التي تتصف بأنها أكثر علمية وأكثر دقة .

يتألف مجال الاتنولوجيا من حضارات جديدة ، وتطرح ايضاً مشكلات جديدة . وبما أنها بدون كتابة ، فلا تقدم وثائق مكتوبة ؛ وبما ان مستواها التقني منخفض جداً في العادة ، فلا يترك معظمها

آثاراً تذكارية مجسمة . ومن هنا كان لابد للاتنولوجيا من أن تزود الانسية بادوات بحث جديدة .

إن اساليب المعرفة لدى الاتنولوجيا أكثر خارجية وداخلية في آن واحد (ويمكن القول ايضاً أكثر اجمالاً ودقة) من اساليب متقدميها : فقهاء اللغة والمؤرخين . فالدخول إلى مجتمعات منيعة يوجب على الاتنولوجي ان يضع نفسه في الخارج بعيداً جداً (الانتروبولوجيا الطبيعية . ماقبل التاريخ ، التكنولوجيا) . وأن يضع نفسه كذلك في صميم هذه المجتمعات من خلال تماثله مع الجماعة التي يشاركها عيشها . والأهمية البالغة التي يجب عليه أن يعلقها — عند غياب عناصر إعلام أخرى — على أقل تلوّنات حياة الاهالي النفسية .

الاتنولوجيا تتجاوز دائماً الأنسية التقليدية من جانب إلى آخر في جميع الاتجاهات . يشتمل مجالها على الأرض المعمورة كلها . في حين ان منهجها يضم طرقاً تتعلق بجميع اشكال المعرفة : العلوم البشرية والعلوم الطبيعية .

فاذاً : تندمج الانسيات الثلاث من خلال تعاقبها . وتعمل على تقدم معرفة الانسان في اتجاهات ثلاث : من حيث المساحة بالتأكيد . ولكن هذا الجانب هو أكثرها « سطحية » . بالمعنيين الحقيقي والمجازي على السواء . ومن حيث غنى وسائل الاستقصاء ، إذ أننا نتبين تدريجياً أنه إذا كانت الاتنولوجيا مضطرة لاختلاق اساليب جديدة في المعرفة تبعاً للصفات الخاصة بالمجتمعات « المتخلفة » التي أصبحت من نصيبها في القسمة . فإن اساليب المعرفة هذه يمكن تطبيقها بفائدة على دراسة المجتمعات الأخرى كافة ، بما فيها مجتمعنا .

ولكن هنالك ماهو أكثر من ذلك : لم تكن الانسية الاتباعية

متميزة بما يتعلق بموضوعها فقط ، بل بما يتعلق بالمستفيدين الذين كانوا يؤلفون الطبقة الممتازة أيضاً . ووجدت انسية القرن التاسع عشر الدخيلة نفسها مرتبطة بالمصالح الصناعية والتجارية التي كانت تدعمها وتدين لها بوجودها . وبعد الانسية الارستقراطية في عصر النهضة ، والأنسية البورجوازية في القرن التاسع عشر ، تحدد الاتنولوجيا اذن مجيء أنسية كلية على نحو مزدوج ، بالنسبة للعالم المحدود الذي صار إليه كوكبنا .

فهي إذ تبحث عن إلهامها داخل أشد المجتمعات تواضعاً وأكثرها عرضة للازدراء ، تؤكد عدم وجود شيء مماهو بشري يمكن أن يكون غريباً على الانسان ، وتؤسس هكذا أنسية ديمقراطية تعارض الانسيتين السابقتين اللتين وجدتا من أجل اصحاب الامتيازات وبدءاً من حضارات ممتازة . وهي ، إذ تجند مناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لوضعها في خدمة معرفة الانسان ، تدعو إلى مصالحة بين الانسان والطبيعة في أنسية معممة .

— ٢ —

البنيوية والنقد الأدبي (١)

يقوم المنهج البنيوي ، سواء في علم اللغة او الانتروبولوجيا ،

---

(١) paragone huova Serie- 2. Arnollo Mondadori cditeoe , mitlano 1965, nº 182, Letteratura, p . 125-133.

وكانت المجلة وجهت لأشخاص مختلفين مجموعة الأسئلة التالية :

أظهر النقد الفني والنقد الأدبي ، في الآونة الأخيرة ، اهتماماً كبيراً بأساليب النموذج ذي النزعة البنيوية ، ولا سيما تلك التي أعدها علم الحنجرة بعد سوسور :

— فهل ترون أن هذه الأساليب تستطيع تقديم أدوات نقد ناجعة ؟ وفي الأيجاب ، في أي المعاني المختلفة للبنيوية تفكرون ؟ .

— وهل ترون إمكان إدخال المناهج ذات النزعة البنيوية في تقليد نقدي صادر ، بصورة أساسية ، عن النزعة التاريخية ؟ .

على رصد اشكال ثابتة داخل محتويات مختلفة . وبالعكس ، يقوم التحليل البنيوي ، الذي يستند اليه دون مسوّغ شرعي بعض نقاد الادب ومؤرخيه ، على البحث عن محتويات متواترة وراء اشكال متحولة . وهكذا نتبين سلفاً وجود سوء تفاهم مزدوج : حول علاقة الأساس بالمشكل ، وحول العلاقة القائمة بين مفاهيم متميزة كالتواتر والثبات . حيث مايزال الاول مفتوحاً على الجواز فيما يستند الثاني إلى الضرورة

ومن جهة ثانية ، يمكن التحقق من الفرضيات البنيوية من الخارج . ويمكن من الناحية الشرعية ، إن لم يكن من الناحية الواقعية دائماً ، مقارنتها بمنظومات مستقلة ومحددة جيدة . وتتمتع كل منها بدرجة معينة من الموضوعية التي تمتحن صحة الصياغات النظرية .

هذه الرقابات الموضوعية ، بما يتعلق بعلم اللغة ، هي على نوعين . إن تحليل اللغة المنطوقة تحليلاً فيزيائياً وسمعياً بواسطة آلات تتيح تأليفها الآن ، يسهل في الحال ادراك السمات الملائمة التي تطرحها الفرضيات الفونولوجية . ثم ان ضرورات التواصل تغذي نقداً جوهرياً تقريباً ، نظراً لأن غاية مايصدر عن متكلم هي أن يُفهم . فاذن ليست دلالته مقصودة فحسب : ذلك أنه لايأخذ شكله الفعلي والنهائي الا بعد دخوله في القالب الذي يحتفظ المخاطب ، او الزمرة الاجتماعية على الاصح ، بنصفه الآخر دائماً .

في الانتروبولوجيا ، بما يتعلق بدراسة قواعد الزواج أو الاساطير مثلاً ، يوجد نموذجا الرقابة المذكوران ايضاً . فمن جانبي البنيات التي تتسنى صياغتها صورياً ، يضم البث التنقيب عن مستويات مستقلة تندمج هذه البنيات معها اندماجاً الزامياً : أي البنية التحتية التقنية الاقتصادية من جهة ، ومن جهة ثانية الشروط الخاصة التي تكشفها الدراسة

السوسيولوجية . والتي تمارس فيها الحياة ضمن المجتمع . وهنا ايضاً . بالتالي . تجتمع عوامل نقد خارجي مزدوج . تحدد ، بما يتعلق بالعلوم الانسانية . مجموعة تعادل وسائل التجريب ، في العلوم الطبيعية .

يكمن العيب الاساسي للنقد الادبي ، الذي يتصف بطموحات ذات نزعة بنيوية . في أن هذا النقد يؤول في أكثر الاحيان إلى لعبة مرايا ، يتعذر فيها تمييز الموضوع من صداه الرمزي في شعور الشخص . فالعمل المدروس وفكر المحلل يعكسان أحدهما الآخر ، ولم تترك لنا وسيلة لتمييز مجرد ماتلقيناه من الاول وماوضعه الآخر فيه . وهكذا ننزوي في نزعة نسبيةمتبادلة قد يكون لها بعض المفاتن ذاتياً ولكننا لانتبين نموذج الوضوح الخارجي الذي يمكن أن ترجع إليه . إن هذا النقد الحالم والتعزيمي ، هو ولاريب بنيوي بمقدار مايستخدم توافيقية لدعم صياغاته الجديدة . ولكنه بذلك يقدم للتحليل البنيوي مادة خاماً بدلاً من اسهام . وهذا النقد . بوصفه تجلياً خاصاً من تجليات ميثولوجيا عصرنا ، يلائم التحليل . ولكن بالدرجة نفسها وعلى النحو الذي يمكن فيه ، أن نفسر ، على سبيل المثال ، تفسيراً بنيوياً قراءة التاروت (*) أو ثفل القهوة أو خطوط الكف : بمقدار مايتعلق الأمر هنا بهذيانات مترابطة .

فاذا كان اذن ثمة امكان للنقد الادبي وتاريخ الافكار أن يصبحا معاً بنيويين حقاً ، فان ذلك سيكون على سبيل الحصر شريطة العثور خارجهما على وسائل تحقق موضوعي مزودج . فلا يصعب والحالة هذه أن ندرك من أين يجب أن نقتبس هذه الوسائل . يجب ان نقتبسها . من جهة ، من مستوى التحليل اللغوي وحتى الفونولوجي ، حيث يمكن

(*) ورق لعب أطول من ورق اللعب العادي « م » .

القيام بالرقابات بمعزل عن اعمال المؤلف ومحلله الابداعية الشعورية ؛ ومن جهة ثانية ، من مستوى الاستقصاء الاتنوغرافي ، اي ، من مستوى التاريخ الخارجي بالنسبة إلى مجتمعات كمجتمعاتنا . فلا يطرح اذن ادخال مناهج ذات نزعة بنيوية في تقليد نقدي صادر بصورة اساسية عن النزعة التاريخية أي مشكل ، بل إن وجود هذا التقليد التاريخي وحده الذي يستطيع تقديم أساس للمحاولات البنيوية . وللاقتناع بذلك يكفي الرجوع ، في مجال النقد الفني ، إلى عمل ذي نزعة بنيوية على نحو كلي ، كعمل إروين بانوفسكي . لأنه اذا كان هذا المؤلف بنيوياً كبيراً ، فلأنه اولاً مؤرخ كبير ولأن التاريخ يقدم له ، في آن واحد ، مصدر معلومات لاتعوّض ، وحقلاً تركيبياً يمكن امتحان دقة التفسيرات فيه بألف طريقة.وعلى ذلك فالتاريخ ،المتضافر مع علم الاجتماع وعلم الدلالات ، هو الذي يجب أن يتيح للمحلل أن يكسر طوق ضرب من المواجهة اللازمنية التي لانعرف ابداً أين تحصل ، فيما يدور حوار زائف بين الناقد والعمل الفني اذا كان الأول ملاحظاً اميناً أو كان المحرك اللاشعوري لمسرحية يعرضها على نفسه ، ويمكن أن يتساءل المستمعون بصددها دائماً عما اذا كان النص صادراً عن أشخاص من لحم ودم ، أو كان مستعاراً من الدمى التي ابتكرها هو نفسه بتمثاق بارع . وبما أن التحاليل البنيوية تحتل موقعها عادة على مستوى التزامن ، فانها لاتشيح بوجهها عن التاريخ . فحيث يوجد التزامن لايمكن تجاهل التاريخ لأنه من جهة يضاعف بالبعد الزمني كلية المستويات التزامنية المتوفرة ، ولأن المستويات الماضية ، من جهة ثانية ، لاتقع تحت أوهام الذاتية لمجرد كونها تمت ، وهي تصلح بالتالي لمراقبة ضروب الارتياب في الادراك الحدسي وأوهام سحر متبادل يجازف دائماً ، مهما كان مغرياً ، بتوليد التواطئ على حساب الصدق .

- ٣ -

بصدد ضرب من الماضوية (١)

مهما كان التحفظ حيال بعض جوانب أعمال بيكاسو الفنية ، فهو رسام عبقري ، وعبقريته جديرة بالاحترام .

وعندما يطمح أحدهم ان يكون مبدعاً ولو في مرتبة متواضعة ، فمن الحكمة أن يحترس مما قد يقال . أو من طريقة ردود الفعل حيال بيكاسو . مما قد يمتزج بشيء من الشعور بالغيرة .

يبدو لي أنه لوطلب إلى أي مبدع صادق : من كان يود ان يكون . لما تردد في القول : بيكاسو . لأنه مثال الرجل النادر . في عصرنا ، الذي صنع كل ماأراده . واتبع هواه ، وتصرف من رأسه ، وفاز باعظم مجد ، وثروة طائلة وشهرة عجيبة . وهذا مايفرض الأعجاب .

المشكل الذي يطرحه بيكاسو — والتكعيبية ، وفن الرسم عموماً بعد التكعيبية — هو معرفة إلى أي مدى ينجز العمل الفني نفسه تحليل الواقع تحليلاً بنيوياً . وبعبارة أخرى ، هل هو في نظرنا وسيلة معرفة؟ إنه عمل فني ينصرف إلى نوع من سحق أصول فن الرسم أكثر مما يحمل رسالة أصيلة . انه تفسير من الدرجة الثانية ، قول رائع في قول فن الرسم أكثر من كونه قولاً في العالم . هذا بما يتعلق بالناحية التزامنية .

---

(١) نص مختصر لحديث مع اندريه پارينو ، مثلما صدر في « فنون » ، ع ٦٠ ، ١٦ — ٢٢ تشرين الثاني ١٩٦٦ بمناسبة افتتاح معرض « تحية إلى بيكاسو » في القصرين الكبير والصغير (باريس ، تشرين الثاني ١٩٦٦ — شباط ١٩٦٧) .

Ventriloque (*)

والآن ، اعتذر ، وأنا أنظر من الناحية التزمنية ، عن كوني الجأ إلى تاريخي الشخصي ، متذكراً ماكانت تحمل إلي أعمال بيكاسو الفنية من رؤى خلال سني مراهقتي . فعندما كنت اذهب صباح كل خميس حاجا إلى شارع Botie – كان ذلك بين ١٩٢٤ و ١٩٢٨ – كنت أتوقع معرفة ميتافيزيائية حقيقية من لوحة بيكاسو التي كانت توجد في الواجهة عند روزنبرغ – هل كان ذلك هناك ؟ على أية حال ، كانت طبيعة من تلك الطبيعات الكبرى الميتة المهيبة جداً التي كان يرسمها في ذلك الحين – غير أنني أصبحت ، والحالة هذه ، لاأستطيع في الوقت الراهن أن أجد نفسي في هذه الحالة من الحظوة . لاقرب بيكاسو فحسب بل قرب فن الرسم المعاصر ؛ وانني أحس بنوع من الضغينة حيال التكعيبية وفن الرسم المعاصر ، لشعوري بأن فن الرسم المشار اليه – وتلك غلطتي على اصح وليس غلطته – لم يف بما كان يعدني به .

ماكان ينطوي في نظري ، ايام مراهقتي ، على دلالة ميتافيزيائية ، تدنى إلى رتبة مايسميه الامريكيون زخرفة داخلية ، ضرباً من التابع بالأثاث اجمالاً ، واتبين على هذا النحو أن ذلك لايصح على فن الرسم كله ؛ ذلك أنني اذا عدت إلى اللوفر ، شعرت مثلاً أمام Mautegna بالتأثر عينه الذي احسست به في سن السابعة او الثامنة عندما شاهدت الا « parnasse » للمرة الأولى . سأقول اذن ان رسالة فن الرسم في النصف الاخير من القرن كانت عنيفة ولكنها كانت مختصرة. . .

أملت التكعيبية أن تعثر وراء العالم على صورة عن العالم أكثر صدقاً ، مهما كانت الوسائل التي استخدمتها .

إضف أن عدداً من زملائي البنيويين يعترفون بأن التكعيبية وبعض مظاهر فن الرسم الحديث أثرت فيهم تأثيراً حاسماً ، إذ حثتهم على البث ، وراء المظاهر المحسوسة ، عن تنظيم امتن للواقع ، كائن على مستوى عميق .

أما في حالتي ، فقد أتى التأثير الحاسم من العلوم الطبيعية ، ذلك أن مشهد الحجارة والزهور والفراشات والطيور انما جعل مني بنيوياً أكثر من مشهد أعمال بيكاسو الفنية أو براك او ليجيه أو كاندانسكي فاذاً ثمة محرضان مختلفان تماماً في منشأ الفكر البنيوي : الاول أكثر انسية . وأقول ذلك عن طيب خاطر ، والثاني متجه نحو الطبيعة .

أعمال بيكاسو الفنية تغضبني ، وهي بهذا المعنى تعنيني . ذلك أنها تحمل دليلاً بين أدلة أخرى — والادب والموسيقى ينطويان على بعضها دون شك على خاصة الفن المعاصر البلاغية على نحو عميق . ونظراً لوجود قوانين تحلل طبيعة العمل الفني وبنيته ، يبدو أن ثمة اعتقاداً ، على الغالب ، بامكان ابداع أعمال فنية بتطبيق بعض القوانين او تقليدها ، أو باستعارة بعض الطرق الجاهزة ، فيما تكمن المشكلة الحقيقية التي يطرحها الابداع الفني ، على مايبدو لي ، في تعذر تصور نتيجة هذا الابداع مسبقاً .

لقد عرف شيء من هذا النوع عن علماء البلاغة في عصر النهضة الذين وضعوا نظرية عميقة جداً عن الاثر الفني الشعري ولكن الابداع سجن فيها بعد ذلك . وبنوع من المفارقة ، فان البنيوية كما أتصورها ، والتي أخذ عليها تجريدها وشكلانيتها لاتجد ارتياحاً حقيقياً في الفن الا لقاء كثير من الألق والسذاجة .

مشكلة التكعيبية هي أن طبيعتها طبيعة من الدرجة الثانية ، طبيعة ناتجة عن التفسيرات أو المعالجات السابقة . ولعل مستقبل الفن ، اذا كان له مستقبل ، يتطلب استئناف الاتصال مع الطبيعة في حالتها الخام ، المتعذر بالمعنى الضيق ؛ اخيراً ، لنقل جهداً في هذا الاتجاه .

اني أتوقع ، من اجل ضرب من تجديد الفنون التشكيلية ، مما يسمى اليوم فن الرسم الفولكلوري أكثر مما أتوقع من ابحاث الفنانين التكعيبيين والتجريديين العلمية باسرها .

ماهي الطبيعة في نظر مثقفي العصر الذين يعجبون بأعمال بيكاسو ؟ سأحاول الاجابة بحكاية حكمية .

ثمة فيلم حديث ، حثني على مزيد من التفكير ، عنوانه « الهاوي »(*) بالانجليزية و « الموسوس » بالفرنسية ، لويلر ، والمسرحية التي استخلص منها تعرض اليوم .

يدور الفيلم حول شاب يعتبره المؤلف قليل الثقافة وغير اجتماعي ، وضالاً من الناحية الاخلاقية ، نظراً لانصرافه إلى جمع الفراشات في بادىء الأمر ، ثم إلى فتاة جميلة يحجزها ، والفيلم يسند اليها الدور الفريد : ذلك أنها تمثل الثقافة الحقيقية القائمة في المجتمع المعاصر ؛ فهي تنتمي إلى طبقة اجتماعية ممتازة ، وطالعت كتباً وشاهدت لوحات يجهلها الشاب ، مما جعل التواصل متعذراً بينهما . وعبثاً تحاول تحريره باثارة اهتمامه بكتب فنية ، تضم رسوم بيكاسو ، تلك التي تصدم الصبي ؛ وهذا مااتخذه مؤلف الفيلم معياراً للبرهنة على دونيته .

ويبدو لي ، والحالة هذه ، أن الفيلم يعكس منظومة حقيقية من القيم عكساً كلياً ، وأن الموقف السليم ، مع وضع الصحة جانباً ،

(*) The Collector

هو على الأصح موقف البطل الذي يكرس هواه لمواضيع حقيقية ، فراشات او محاسن طبيعية ، سواء كانت حشرات أو فتاة جميلة ، فيما أن رمز تكلف الذوق المعاصر تمثله البطلة التي لاتعيش الا بين كتب الفن – لأن الأمر لايتعلق حتى باعمال أصيلة ، وتلك نقطة هامة حول العلاقة بين بيكاسو والمجتمع المعاصر – هذه الآثار التي يتعذر اقتناؤها لغلائها. وعليه فان عنصر الملكية ، الذي يتعلق بالحسية ، هو ايضاً جانب اساسي من جوانب علاقتنا بالجمال .

وهكذا أفلا يكمن الذوق المزيف ، الذي يمجده الفيلم اولاً في الرضى بالصور بدلاً من الوقائع ، ومن خلالها بالاعمال الفنية التي تفسر الطبيعة تفسيراً جديداً من الدرجة الثانية او الثالثة ، أمام شخص يبحث على وجه الدقة عن هذه المباشرية في الطبيعة بوسائل قد لاتتصف كثيراً بأنها امتثالية من وجهة النظر الحقوقية ، ولكنها في الاساس تتعلق بشعور أصح عن الجمال والحق ؟

ليست العبقرية هي التي تخطىء ، بل الزمن . لقد دهشت جداً ، في الاسبوع الاخير ، عندما تبينت أن لوحات – لانذكر الاسماء – بيعت بعشرات ومئات الملايين من الفرنكات القديمة ، فيما بيعت فراشات من مجموعة شهيرة معروضة للبيع – باستثناء نموذج او اثنين وصلا إلى المليون لا لأنهما كانا اجمل من غيرهما بل بسبب ندرتهما أو تفردهما – بسعر يتراوح بين ٢٠٠٠٠ و ٥٠٠٠٠ فرنك قديم للعلبة الكاملة ، مع أنني أوكد كبطل الفيلم ، إمكان العثور على متعة جمالية في تأمل الفراشات تضاهي المتعة الناشئة عن تأمل لوحة رسام أو تشبهها .

إذا كان ثمة جنون أو ظلم في مكان ما فليس ذلك عند الرسام الشهير الذي يستفيد من ظروف لم يصنعها ، بل في نوع من بلاهة

الانسان أمام نفسه ، كما لو لم يكن ثمة شيء يتصف بانه ذو قيمة ، فكرية او تجارية ، غير مايصنعه الانسان في حين تبقى أشياء رائعة كثيرة سهلة المنال ، لايحكمها قانون السوق .

نحن جميعاً ، وا أسفاه ! شهود عصرنا ، وكذلك بيكاسو ، لمجرد أنه عاش وانتج في ، عصر من العصور .

أن يكون بيكاسو شاهد عصره على نحو ممتاز ، ذلك أمر لايعتريه الشك ، نظراً لأنه لايشهد بآثاره الفنية فحسب ، بل لأن هذه الآثار تعبر بنجاحه العظيم عن ذوق العصر ، وأخيراً ، فهي تعبر عن ذلك إلى درجة عليا لانه هو الذي صنع هذا الذوق إلى حد كبير . لقد كان دائماً متقدماً جداً على ذوق عصره . وليس لفظ شاهد هو الذي استخدمه بالنسبة اليه . بل بالحري استخدم لفظ شاهد مؤيد بمستند ، وغني عن القول إنه مستند اساسي في تاريخ عصرنا .

لقد أجاد التعبير عن روح عصره العميقة ، واذا كان لدي تحفظ أبديه فهو أنه أفرط في هذا التعبير ، وأن اعماله الفنية تكون شهادة في عداد شهادات أخرى على هذا النوع من السجن الذي يمعن الانسان على نحو أكبر في فرضه على نفسه كل يوم داخل انسانيته نفسها ، وأن بيكاسو ، أخيراً ، أسهم في تضييق هذا النوع من العالم المغلق ، حيث يتخيل الانسان نفسه ، وقد وقف وجهاً لوجه أمام اعمال بيكاسو الفنية ، أنه يكفي نفسه بنفسه . انه ضرب من سجن مثالي . والواقع أنه كئيب . . . .

نحن نسجل التجليات المتطرفة لهذا التيار الانسي الكبير الذي زعم تكوين الانسان في مملكة منفصلة، بمثيل مايبلو لي ، احدى أكبر العقبات أمام تقدم التفكير الفلسفي ، وربما امام تجديد الابداع الجمالي .

أصبحت أظن أنني لن أشعر بالراحة إزاء رائعة من روائع الفن التكعيبي ، ولا ازاء رائعة من روائع الفن التجريدي ؛ مع ماكس أرنست ، نعم ، وبول ديلفو ايضاً ، لأن المرء يعثر عندهما على بعض الحيوية ، على الرغم من علمهما . والآن . فمع رسامين بسطاء ، أو ازاء أمثال هذه الروائع الصغيرة التي تفتح قاعة عرضها غداً . . .

فهل يمكن تصور ترياق آخر للمكر . حتى المكر الذي ينم عن عبقرية ؟

— ٤ —

الفن في عام ١٩٨٥ (١)

ان الاتنولوجي ، بالميل ، لايمنح قيمة ودلالة الآن لتغيرات يمكن أن يدركها ملاحظ بعيد جداً ، موقعه في ثقافة أخرى ، إذ أنه هو نفسه ، الذي يدرس ثقافات مختلفة جداً عن ثقافته ، خاضع للتحديد ذاته . الا اذا كان ذلك امتيازه ، وكان كل تغير جدير بالاهتمام من اجل الاسهام في معرفة العقل البشري أن يبقى على حاله في منظور معمم : صحيحاً لكل ملاحظ ممكن وليس فقط للملاحظ يشغل ، بالنسبة لهذا التغير ، موقعاً مفضلاً .

وهذا مايشرح احساس الاتنولوجي بانه اعزل بصورة دائمة تقريباً. أمام توقعات قصيرة الأجل . في عشرين سنة ، سيكون رسمنا وادبنا وموسيقانا قد تعرضت إلى تطور كبير من وجهة نظر ملاحظ ينتمي إلى المجتمع الذي يكون قد انتجها . ولكن ، من المشكوك فيه على الأقل

(١) رد على استقصاء حول هذا الموضوع ؛ فنون ، ٧ — ١٣ نيسان ١٩٦٥ ، ص ٤ .

أن يقوم ملاحظ أكثر بعداً في الزمان او المكان بالمعاينة ذاتها . فستبدو له اعمال ١٩٨٥ وأعمال اليوم الفنيةمنتمية إلى شكل حضاري واحد . والفروق التفاضلية الكبيرة التي يعالجها الاتنولوجيون يتعذر استعمالها في هذه الحدود الضيقة . فالمتغيرات دقيقة جداً وعديدة جداً ، وعلى فرض امكان التوقع نظرياً وعملياً ، فان الحاسبات الالكترونية هي وحدها التي تتيح دمج هذه المغيرات واستخلاص اتجاه من الاتجاهات واقامة مد استقرائي .

كما ينطوي ذلك على أن الفنون تتمتع عندنا بحياة هادئة وصحية وأن حالتها الحاضرة تجسد مقدماً شيئاً من مستقبلها . سيستبعد كل توقع معقول بالتأكيد ، اذا كان ينبغي التسليم بأن الأعمال التي نتداولها اليوم تدل على أزمة يتعذر عندئذ توقع نهايتها . فقد تكمن هذه النهاية في نشأة نموذج آخر من الفنون لانتبين بعد ارتسام حدوده ، مثلما قد تكمن في التخلي عن كل فن يمارسه مجتمع بوعي وتصميم يتضح أنه كان يخدع نفسه به منذ عدد كبير من السنين ويمعن في ذلك كل يوم ، إذ يضع في مرتبة عالية فناً ليس سوى صورة فن من الفنون ، صالحة على سبيل الحصر لايهامه بوجود فن عنده .

ولكن حل الازمة ليس محتماً فلعلها لاتفعل سوى الانطلاق من جديد ، وتتقدم عندئذ بعض الاطعمة الهزيلة إلى اسنان الوهم . ذلك أن مسألة مستقبل الفن في المجتمع العربي (وفي عالم الغد ، وهي في اتساع متوقع) ليست من المسائل التي تتسنى الاجابة عليها ، حتى بصورة جزئية ، على مستوى عقدين ، ولا بالاستناد إلى سابقات تاريخية . هذه المسألة ، التي تطرح للمرة الأولى في حياة البشرية ، تختلط مع مسألة أخرى : ماذا يمكن أن يصبح الفن في حضارة تفصل بين الاستهلاك

والانتاج ، وتفرغ الانتاج من الشعور الخلاق ، من جراء كونها أوجدت بين الطبيعة والفرد قطيعة وأرغمته على العيش في بيئة مصطنعة ؟ إن تتخذ عبادة الفن صورة تأمل مطمئن أو صورة التهام شره ، فان عبادة الفن تميل إلى أن تجعل من الثقافة موضوعاً متعالياً ، يستمد الانسان من وجوده البعيد ، بصورة جماعية ، غروراً تشتد حماقته بمقدار مايعترف هذا الانسان ، بوصفه فرداً ، على أنه عاجز عن خلق هذا الموضوع .

حتى لو اقتصر التوقع على مستقبل قريب ، فانه يتعلق إذن بالجواب — الذي يتعذر اعطاؤه — عن سؤال أولي : هل حضارتنا متجانسة مع الحضارات الأخرى كلها ، وهل يمكن أن نستدل من كل ماجرى ولايزال يجري في هذه الحضارة لكي نتنبأ بما سيجري في الحضارات الاخرى ؟ أم هل نحن أمام أشكال مختلفة كل الاختلاف ، وفي هذه الحالة ؟ كيف سيتم تحديد علاقاتها ؟ للوهلة الأولى ، إن الفيروسات الوسيطة بين الحياة والمادة الجامدة ، تمثل شكلاً متواضعاً من الأولى . ومع ذاك تحتاج هذه الفيروسات إلى كائنات حية أخرى لكي تدوم . وكون هذه الكائنات الحية لم يتسن لها بالتالي أن يكون وجودها في سلم التطور أسبق من وجود هذه الفيروسات ، فانها تفترضها وتمثل حالة متقدمة نسبياً . ومن جهة أخرى ، إن واقع الفيروس ذو طابع فكري تقريباً . والحقيقة ، يؤول جسمه عملياً إلى الصيغة الوراثية التي يحقنها في كائنات بسيطة أو معقدة ، مكرهاً بذلك خلاياها على أن تخالف صيغتها الخاصة لتخضع إلى صيغته وتصنع كائنات شبيهة به .

كذلك تطلب ظهور حضارتنا وجود حضارات أخرى قبلها ومعها . ونحن نعلم ، منذ ديكارت ، أن أصالتها تكمن أساساً في

منهج تجعله طبيعته الفكرية غير صالح لتوليد حضارات أخرى من لحم ودم . ولكنه يستطيع أن يفرض صيغته على هذه الحضارات ويرغمها على أن تصبح مماثلة لحضارتنا . وبالنسبة لهذه الحضارات التي يعبر فنها الحي عن الطابع الجسدي بسبب ارتباطه بمعتقدات كثيفة جداً ، وبحالة معينة من التوازن بين الانسان والطبيعة في التصور والتنفيذ على السواء ، فهل تطابق حضارتنا نموذجاً حيوانياً أم نموذجاً فيروسياً ؟ . لو اقتضى الأمر اختيار الفرضية الثانية لأمكن التنبؤ بأن السُّعار الذي يدفعنا، في عشرين سنة، إلى التهام جميع أشكال الفن الماضيةوالحاضرة لإعداد اشكالنا ، سيعاني صعوبة متزايدة في شفاء غليله . وأمام المصادر التي نضب ثلاثة ارباعها إلى الآن ، وسرعان مادب فيها التلوث ، والتي مازالت المجتمعات الجسدية تعرضها في متاحفناومعارضنا، فإن الحَلفة ستعقب التنافس . وبدون تغير شيء على السطح تغييراً عميقاً ، سنفهم ، ربما على نحو أفضل من اليوم ، أن المجتمع يحمل فنه كما تحمل الشجرة ازهارها ، بسبب رسوخهما في عالم لايدعي أي من الاثنين ، المجتمع والفن ، أن يجعل منه عالمه الخاص بصورة كلية .

— ٥ —

الحضارة المدينية والصحة العقلية (١)

ليس التقابل بين الحياة المدينية والحياة الريفية ، اللتين تنطويان على نماذج شديدة الاختلاف ، بقدر ماهو بين عدة اشكال من الحياة المدينية، في الواقع إن التعب الناتج عن المسافات، وانفصال الاجيال، وعدم استقرار الاسر ، وتوزع أعمال الاسرة ، والتمزقات الناتجة عن وقف

(١) رد على استقصاء . دفاتر معهد الحياة ، ع ٤ ، نيسان ١٩٦٥ ، ص٣١– ٣٦ .

النشاط ، كل ذلك يوجد معاً أو على نحو منفصل ، في عدد كبير من المجتمعات غير المدينية ، حتى في تلك التي يدرسها الاتنولوجيون . وبالعكس ، قد تكون الحياة المدينية كثيفة — إلى جانب بقائها واقعية وحية كما في مدن — اسواق الشرق أو متلائمة مع الحياة الريفية كما في البلدات الفلاحية في إيتاليا . وفي باريس نفسها ، روعي توازن معين حتى نهاية القرن التاسع عشر : فقد كان الريف الحقيقي يبدأ من أمام الابواب . كان روسو ، المقيم في وسط المدينة ، لايحتاج الا لساعة واحدة من المشي ليجد الهدوء في الحقول والغابات .

الأخطار الحقيقية تظهر فيما بعد : انها تظهر عندما تنتهي المدينة على انها موقع ريفي مسوّر في حدوده ، حتى اواتسعت هذه الحدود دورياً لتصبح نوعاً من جسم يتكاثر تكاثراً سريعاً ، فارزاً فيروساً مدمراً ينخر ، في محيط هذه المدينة — وعلى عمق يتزايد باستمرار — جميع اشكال الحياة ، باستثناء فضالات فعاليته التي ينشرها في الخارج وهو يفرغها . وعندئذ يجد انسان المدينة نفسه مقطوعاً عن طبيعة يتعذر أن تنتظم ايقاعاته النفسية والحيوية وأن تتجدد الا باتصاله معها . ووطأة هذا الحرمان على الناس تبرهن عليها الاهمية المعطاة لطلعات نهاية الاسبوع ، وتفضيل الناس ، الثابت الآن ، لزيادة العطلة الصيفية اسبوعاً رابعاً على زيادة أجر الساعة ، والرغبة الملحة في الحصول على منزل في الريف ، أو بستان . أضف أن مصير جميع الحلول إلى التعثر ، إذ أن نموالسكان يفرض عليها طابعاً يتصف بانه جماعي حتماً ، ويستبعد السكون والعزلة ، العنصرين الاساسيين في الوضع المبحوث عنه .

ان هذا الفصل ، فصل الإنسان عن بيئته الطبيعية التي يشكل ، معنوياً ومادياً ، جزءاً لايتجزأ منها ، واضطراره ،

بفعل الأشكال الحديثة للحياة المدينية ، أن يعيش في التصنع بصورة تامة تقريباً . يشكلان تهديداً جسيماً يضغط على صحة البشر العقلية .

ولا سيما أن فساد الحضارة المدينية المشار اليه ، الناجم عن التصنيع ظهر على الصعيد الايديولوجي ، في فاسفة وعلم أخلاق انتهيا باسم مذهب انساني ، عندما انحازا انحيازاً نشيطاً إلى اشكال الحياة المدينية في بروز انسانية تهدم كل ماعداها (ثم تهدم نفسها حتماً منذ أن تفقد كل « دهان ملمع » يقيها اصاباتها الخاصة) ، إلى تمجيد هذه القطيعة بين الانسان وأشكال الحياة الاخرى ، ولم يتركا له بعد ذلك مبدأ للتفكير والعمل سوى حب الذات .

في الواقع ، سنتساءل ، بدون التلاعب بالكلمات ، وانما سنستعملها بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لها ، ماإذا كانت « الثقافة » تستطيع النمو والانتشار في « بيوت » لاتنفتح ، بالفرض ، انفتاحاً واسعاً على شيء آخر ، وبالتالي لاتنفتح أولاً على الطبيعة التي تعتبر الثقافة تجلياً من تجلياتها .

يعني هذا ان « بيوت الثقافة » لاتستطيع تقديم حل لأزمة الحضارة المدينية مالم تقتنع هذه الحضارة **في مجموعها** اقتناعاً تاماً بأن الثقافة ليست كل شيء وأنها تحتاج في بادىء الأمر إلى أن تستلهم من شعور بالاحترام حيال **المعطيات** — لااحترام الطبيعة فحسب ، بل التاريخ ايضاً — والزام نفسها اخيراً بالحدود والانظمة التي تقتضيها هذه العقلية. لأنه إذا لم تكن الطبيعة معاشة تماماً من قبل المجتمع العام ، فان الشعائر التي تدعي الاحتفال بها في الامكنة المتخصصة (سواء تعلق الأمر

بالمتاحف أو قاعات المؤتمرات أو العروض المسرحية أو دور الثقافة) ، ستقوم لديها مقام حجة في الاكثر .

لنبدأ اذن بالتأكيد أن احترام الحياة – حتى الحياة البشرية – لايوجد في مجتمع منهمك في تدمير اشكال الحياة التي لاتعوض ، سواء كانت حيوانية أو نباتية ، وأن حب الماضي كذب في المدن التي تقضي ، في سبيل تلبية حاجتها في النمو ، على جميع آثار ماكانت عليه وجميع آثار ماصنعها ؛ وأن عبادة الجمال والحق تتنافى مع تحويل الشواطىء البحرية إلى مدن من الصفائح وإلى مناطق ، وتحويل جوانب الطرق المسماة « وطنية » إلى مستودعات لاقذار الشوارع .

اوسلمنا بذلك ، لنتج عنه أن « بيوت الثقافة » لايمكن أن تعالج الثقافة على انها عالم مغلق ولايمكن لها ، هي ذاتها ، ان تنمو بوصفها عوالم مغلقه ، وفي لغة الإستقصاء ، يسفر هذا المبدأ المزدوج عن النتائج التالية :

١) إعطاء الأولوية لـ « الثقافة الفاعلة » على « الثقافة المنفعلة » :

تكمن إحدى اعظم مصائب الحضارة المدينية ، كما هو معلوم ، في فصل الاستهلاك عن الانتاج ؛ وإثارة الوظيفة الأولى وتفريغ الثانية من الشعور الخلاق . فاذا يسرنا جميع الفرص التي يبقيها المجتمع الصناعي للفرد للاحساس بموهبته الابداعية ، وكشفنا له عن الفرص التي يوجد فيها وهو لايعلم (بوصفه ذاتاً تتكلم مثلا) ، نساعده على الارتباط ثانية على نحو أفضل بنظام الكائنات والاشياء ، الذي يتصف الفكر الخلاق بالقياس اليه أنه مصنوع من التواضع والاحترام قبل كل شيء .

٢) **أولوية العلوم** التي تتسنى ممارستها ، كالتاريخ وعلم الآثار ومجمل العلوم الطبيعية ، **بشكل حرفي واختباري**، مع انها كانت خصيبة

من قبل ، والتي تنصب على موجودات أو أشياء ندركها على أنها جميلة وحقيقية معاً ، والتي تساعد على أن تجدد للانسان شبكة علاقاته بالعالم ؛ والتي تعرض عليه بالتالي « مراسي » عديدة ، تتعلق بالمادة او بالحياة النباتية والحيوانية أو بالانسان نفسه الذي جعله الماضي متموضعاً .

٣) ادخال دور الثقافة في سياسة عامة تتناول ايجاد الوسائل التي يتطلبها هذا البرنامج : حدائق حيوانات ونباتات ، وامكنة خاصة لحفظ الانواع الطبيعية ، ومراكز لعلم الآثار وما قبل التاريخ ، واحياء وقرى قديمة محفوظة أو مرممة .

واذا كان تطور الحياة المدينية ، كما هو متوقع ، يجب أن يترافق ، ولاسيما في فرنسا ، بتحديث الانتاج الزراعي ، وانتقال قسم من سكان الارياف نحو المراكز المدينية ، فاننا نتصور أن بالامكان أن يعهد بالحقول التي اصبحت خالية إلى مصالح تكلف بتحويلها إلى اماكن طبيعية لحفظ الانواع ، وأن بالامكان على هذا النحو احداث كثير من المراكز الصغيرة البيولوجية والأثرية في جوار المدن . وتكون عندئذ بيوت الثقافة مرتبطة بادارتها تحت رقابة هؤلاء الموظفين الذين يجب الا تقل مكانتهم ، في مجتمع متمدن ، عن مكانة المهندس والعسكري ورئيس المنشأة : أقصد مدير قسم ماقبل التاريخ ، ومهندس النصب التذكارية المعماري ، ومحافظ المياه والغابات .

وقد تنشأ بين دور الثقافة ، بمناسبة هذه الامكنة ، **منافسة قائمة** على الميل إلى معرفة الحياة بجميع اشكالها وحبها واحترامها . وقد يمكن تصور مناهج أخرى ، عرضية بالقدر ذاته ، مع الأسف ، وذات مدى محدود جداً . ولكننا ، اذ نضاعف المحاولات ، نمضي دائماً نحو الهدف ذاته ، أي اقامة منظومة موازنة ، نأمل بفعلها إقامة توازن أفضل بين

الحاضر والماضي ، بين التغير والثبات ، بين انسان المدينة الذي استؤصلت جذوره وبين حقائق العالم المستديمة .

— ٦ —

شواهد عصرنا (١)

سيدي ،

ساضع في خزانتكم وثائق خاصة بالمجتمعات « البدائية » الاخيرة الآخذة في الزوال ، ونماذج من انواع نباتية وحيوانية يكاد الانسان أن يبيدها وعينات من الهواء والماء لم تتلوث بالفضلات الصناعية . ولمحات ورسوماً لمواقع سرعان ما ستخربها المنشآت المدنية أو العسكرية .

بالطبع سوف لاتكفي خمس وعشرون عيناً من هذه الخزنة ! ولكننا إذ نبت في ما يستحق من الانتاج الادبي والفني في العشرين سنة الاخيرة ، أن يبقى ألف سنة ، نخطىء بالتأكيد . ولعل من العبث والغرور أن نوجه اهتمام خلفنا البعيد إلى نظريات وأجهزة علمية سيعتبرونها بالية .

فإذاً ، يستحسن أن نترك لهم بعض الشواهد على اشياء كثيرة ، سوف لايبقى لهم ، بفعل اساءتنا أو اساءة متابعينا ، الحق بمعرفتها : نقاء العناصر ، وتنوع الكائنات ، وفضل الطبيعة ، وحشمة الناس .

* * *

---

(١) الفيجارو الأدبي ، الخميس ٢٥ تشرين الثاني ١٩٦٥ . كان السيد جان براستو قد طلب إلى عدة أشخاص أن يذكروا واقعات وكشوفاً ومخترعات وكتباً ولوحات يعود تاريخها إلى العشرين عاماً الأخيرة ، وتوضع الشهادة التي يؤديها هؤلاء الأشخاص عنها ، أو يوضع الشيء نفسه ، في الأدراج الخمسة والعشرين لخزنة ، تقفل وتطمر في مكان ما من باريس ، مرصودة لعلماء آثار العام ٣٠٠٠ .

الفصل السادس عشر

معايير علمية في العلوم الاجتماعية والانسانية (١)

إن صاحب هذا النص ، إذ يعترف بشعور الانزعاج ، بل حتى الضيق ، الذي سببه له إعلان الاستقصاء المقرر بقرار مؤتمر اليونسكو العام ، يرجو الا يشكل اعترافه هذا انتهاكا للياقات . ذلك أن التباين يبدو له كبيراً بين الاهتمام الموجه الى « اتجاهات البحث الرئيسة في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية » ، وبين التهاون أو الاهمال الذي تعاني منه هذه العلوم ، حتى حيث بلغت الحماسة أشدها لصالح المشروع .

واقل اتصافا بالاثارة من هذه الشهادة المتسامحة وغير المتوقعة (المجردة من كل أهمية عملية ، من جهة أخرى نظرا اوقوعها على

---

(١) المجلة الدولية للعلوم الإجتماعية ، مجلد ١٦ ، ١٩٦٤ ، ع٤ ،ص ٥٧٩– ٥٩٧. وأعيد نشره هنا باذن من اليونسكو . وكتب النص جواباً على استقصاء تمهيدي على أثر قرار مؤتمر اليونسكو العام بمد الإستقصاء عن اتجاهات البحث الرئيسة في العلوم الطبيعية والرياضيات إلى العلوم الإجتماعية والإنسانية .

الصعيد الدولي حيث لاتتوفر وسائل التدخل المباشر) ، ولكن كم هو أكثر نجوعا . كان القيام ، على الصعيد الوطني ، بمنح أماكن عمل لبعض الباحثين المشتتين ، الذين وهنت عزيمتهم في اكثر الاحيان بسبب نقص كرسي ومنضدة وبضعة أمتار مربعة لممارسة المهنة على نحو لائق ، وبسبب نقص المكتبات أو فقرها ، وقلة الاعتمادات . . . ومادمنا لم نتحرر من هذه الهموم المنهكة ، لن نستطيع أن نقاوم الانطباع بان المشكل الذي يطرحه المكان المخصص للعلوم الاجتماعية والانسانية في المجتمع المعاصر ، تم بحثه مرة أخرى بطريقة ملتوية وسيئة ، وبأنهم يفضلون أن يستجيبوا استجابة مبدئية لما تتطلبه هذه العلوم ، لانعدام الاستجابات الفعلية ، وان يقنعوا بتوهم وجودها ، بدلا من التصدي للمهمة الحقيقية المتمثلة بتزويدها بوسائل وجودها .

قد يكون المحذور أقل خطراً ، ويؤول بالاجمال إلى فرصة جديدة خائبة ، لو لم تقصد السلطات العامة ، على الصعيد الوطني والدولي ، اشراك العلماء أنفسهم بمسؤولية استقصاء تقع تبعته عليهم بصورة مزدوجة : أولا ، لأنه ينطوي خاصة على قيمة الحجة ، ولأن غير الضروري الذي يعد به سيقوم عندهم مقام الضروري ؛ ثم لأنه يتطلب اسهامهم الفعال ويضطرهم بالتالي ، الا اذا خاطروا بالنيل من اخلاصهم للوطن ، لأن يقتطعوا من الزمن الذي نخرته المصاعب المادية التي تركوهم يتخبطون فيها ، الزمن الذي يطالبونهم بتخصيصه لمشروع ليست صحته النظرية مضمونة حتما .

ربما لم نكن لنبدي هذه الشكوك بشأن الاستقصاء السابق حول اتجاهات البحث في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة . ولكن يعني ذلك أن الوضع كان مختلفا : فهذه العلوم موجودة منذ وقت طويل ، وقدمت

من البراهين العديدة والساطعة على قيمتها ما يكفي لاعتبار مسألة واقعيتها محاولة ؛ فليس ثمة من مشكل أولي يطرح نفسه فيما يخصها: بما أنها موجودة ، فمن المشروع أن يُطلب إليها ماتفعله ، وأن تصف طريقة وصولها إليه .

كما سنتقبل بانه كان من الملائم ادخال نوع من التوازي في بنية المؤسسات الوطنية والدولية بين الرياضيات والعلوم الطبيعية وبين ابحاث مختلفة أطلق عليها اسم « علوم اجتماعية وانسانية » وذلك لضرورات القضية : فبذلك تتبسط مدونة المصطلحات كما تتوفر بهذه الوسيلة مساواة مادية ومعنوية في المعاملة العادلة للمعلمين والباحثين والاداريين الذين يخصصون أوقاتا ويبذلون جهوداً مماثلة لأحد هذين الجانبين .

يتسرب الشك ازاء استغلال اسباب ذات طابع عملي ، لاينبغي ان يغرب عن البال انها ناتجة عن تقليد اداري ، استغلالاً يشمل حتى نتائجها الأخيرة في سبيل مصالح مهنية ، الاّ اذا تعلق الامر ، ببساطة، بكسل فكري . لقد كرّس صاحب هذا النص حياته كلها لممارسة العلوم الاجتماعية والانسانية . ولكنه لايجد اي حرج في الاعتراف بانه لايمكن أن نفترض تعادلاً حقيقيا بينها وبين العلوم الطبيعية والدقيقة؛ وبان هذا العلوم الاخيرة هي علوم أما الاولى فليست كذلك ؛ وبأننا اذا كنا نسميها مع ذلك باسم واحد ، فأنما بمقتضى وهم دلالي وأمل فلسفي لاتتوفر تأكيداته بعد ؛ وعلى ذلك فان التوازي الذي ينطوي عليه الاستقصاء ان ، وان كان على مستوى البيان ، يكشف عن رؤية خيالية للواقع .

لنحاول **اذن** ، قبل كل شيء ، تحديد الفرق المبدئي المتعلق

باستعمال لفظ « علم » في الحالتين تحديدا دقيقا . لايشك أحد في أن العلوم الطبيعية والدقيقة هي علوم بالفعل . ولا ريب في أن كل مايتم باسمها لايقدم نوعية متساوية : فثمة علماء كبار وعلماء متوسطون . ولكن المفهوم المشترك لجميع الفعاليات التي تنتشر عن طريق العلوم الطبيعية والدقيقة لايمكن ان يكون محل خلاف . ونقول بلغة علماء المنطق ان تحديد العلوم الطبيعية والدقيقة بـ « الشمول » غير متميز عن تحديدها بـ « التضمن » فالخصائص التي تجعل علما ما جديرا بهذا الاسم . تتعلق ايضا ، بالاجمال ، بمجموع الفعاليات المشخصة التي تغطي قائمة جردها اختباريا مجال العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولكننا عندما ننتقل الى العلوم الاجتماعية والانسانية ، يكف التحديد بالشمول والتحديد بالتضمن عن أن يتطابقا وتصبح كلمة « علم » تسمية وهمية تدل على عدد كبير من الفعاليات المتنافرة تماما قلّ منها ماتتسم بطابع علمي (مهما كانت مشيئتنا ضعيفة في تحديد مفهوم العلم بطريقة مماثلة) . في الواقع ، إن عدداً كبيرا من الاختصاصيين في الابحاث المصنفة تعسفيا في باب العلوم الاجتماعية والانسانية يتخلون قبل غيرهم عن كل ادعاء بالقيام بعمل علمي ، على الأقل بالمعنى والروح المقصودين في أعمال زملائهم في مجال العلوم الطبيعية والدقيقة. ثمة تمييزات مريبة ، مثل التمييز بين روح الدقة والروح الهندسي ، تساعدهم منذ زمن طويل على الدفاع عن هذا الموقف .

ثمة سؤال تمهيدي يطرح نفسه والحالة هذه . بما أننا ننوي استخلاص « اتجاهات البحث الرئيسية في العلوم الاجتماعية والانسانية» ، بماذا ننوي أن نبدأ الكلام ؟ لو شئنا الالتزام بمثال التناظر المؤيد ضمنا بين الاستقصاءين لوجب ، هذه المرة كالاخرى ، بحث الموضوع

من حيث الشمول . ولكننا نواجه عندئذ صعوبة مزدوجة . لأن تعذر تحديد مجمل المواد التي تدرس في كليات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تحديدا شافيا يحول دون تضييق حقل ابحاثنا فيها على نحو صحيح . فكل مالا يدخل في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية يمكن لهذا السبب وحده أن يطمح الى التعلق بعلوم من نموذج آخر ، يصبح مجالها غير محدود عمليا . ثم ، بما أن اختلاط معيار العلم بمعيار بحث مجرد عن الفرض ، فانه سيتعذر استخلاص أية نتيجة تتفق مع هدف الاستقصاء وبدون حدّ يمكن تعيينه عمليا ، سيبقى الاستقصاء بدون موضوع نظريا .

ولاتقاء هذا الخطر ، يلزم إذن ، في مجال لاتتطابق حدوده حسبما نختار تحديده بمحتواه الاختباري أو بالمفهوم الذي نكوّنه عنه ، أن نبدأ بعزل هذه المنطقة المحدودة التي يتطابق فيها المعنيان تقريبا . وسيكون الاستقصاءان عندئذ متماثلين نظريا ، ولكنهما يفقدان تجانسهما من الناحية الاختبارية نظراً الى انه سيبدو أن قسما صغيرا فقط من العلوم الاجتماعية والانسانية يمكن معالجته على النحو الذي كان يحق لنا أن نعالج به مجمل العلوم الطبيعية والدقيقة .

ولا ينطوي الاحراج ، في رأينا ، على مخرج . ولكن ، قبل مباشرة البحث عن حل لابد أنه غير كاف ، ليس من غير المجدي ان نستعرض استعراضا سريعا بعض الاسباب الثانوية للتباين الذي يتجلى بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية .

يبدو لنا اولا أن العلوم الفيزيائية ، في تاريخ المجتمعات ، قد استفادت في البداية من نظام حظوة ، وكان هذا النظام قد نجم على نحو مفارق عن انصراف العلماء ، طوال قرون إن لم يكن طوال آلاف

السنين ، لمسائل لم تجذب اهتمام أغلبية السكان . وكان الغموض الذي أحاط أبحاثهم هو الحجاب السماوي الذي استطاعت البقاء في حمايته زمناً طويلا بلا مقابل : بصورة جزئية وربما بصورة كلية . وهذا ماساعد العلماء الاوائل على الاهتمام اولاً بالاشياء التي كانوا يحسبون انهم يستطيعون شرحها بدلا من أن يُطالبوا في كل مناسبة بشرح ماكان الآخرون يهتمون به .

ومن هذه الناحية يكمن شقاء العلوم الانسانية في أن الانسان لايستطيع أن يتجاهل الاهتمام بذاته . وباسم هذا الاهتمام رفض أولاً تقديم نفسه للعلم على انه موضوع بحث لأن هذا التنازل ربما كان سيرغمه على تلطيف تلهفاته وتحديدها . وقد انقلب الوضع منذ عدة سنوات بفعل النتائج المدهشة التي توصلت إليها العلوم الطبيعية والدقيقة ، ويُلاحظ تحريض متزايد للعلوم الاجتماعية والانسانية على المضي بدورها في اثبات منفعتها . وسيسامحنا القارىء اذا كنا نرى في القرار الحديث الصادر عن مؤتمر اليونسكو العام دليلا على هذه المبادرة المشبوهة ، وخطراً آخر لاغير على علومنا . ذلك ان ثمة على هذا النحو نسيانا بأن هذه العلوم مازالت في ماقبل تاريخها . وعلى افتراض امكان وضعها ذات يوم في خدمة العمل التطبيقي ، فانها لاتملك تقريبا في الوقت الحاضر ماتقدمه . انما تتمثل الوسيلة الصحيحة التي تتيح وجودها في اعطائها الكثير دون مطالبتها بشيء .

ثانيا ، يفترض كل بحث علمي ثنائية الملاحظ وموضوعه . ففي حالة العلوم الطبيعية ، يؤدي الانسان دور الملاحظ ، وموضوعه هو العالم. إن الميدان الذي تتحقق فيه هذه الثنائية ليس بالطبع غير محدود كما اكتشفته الفيزياء والبيولوجيا المعاصرة ، ولكنه من الاتساع بحيث يتيح حرية انتشار مجموع العلوم الطبيعية والدقيقة فيه .

لو كانت العلوم الاجتماعية والانسانية علوماً حقا ، لوجب عليها صون هذه الثنائية التي تنقلها فقط لتضعها داخل الانسان بالذات : بحيث يمر الخط الفاصل عندئذ بين الملاحظ وبين الشخص او الاشخاص الملاحَظين . ولكنها اذ تفعل ذلك لاتتجاوز مراعاة مبدأ . ذلك أن عليها ، اذا كان لابد لها من ان تقتدي اقتداء تاماً بالعلوم الدقيقة والطبيعية ، أن لا تقتصر على التجريب علىهؤلاء الناس الذين تكتفي بملاحظتهم (وهذا شيء معقول نظرياً ، إن لم يكن سهل التطبيق ومقبولا معنويا) . بل سيتحتم ايضا أن لايكون هؤلاء الناس على علم بأنهم موضع تجريب ، وإلاّ لحوّل شعورهم بذلك سير التجريب على نحو غير متوقع . وهكذا يبدو الشعور عدواً خفيا لعلوم الانسان من وجهين ، شعور عفوي ملازم لموضوع الملاحظة ، وشعور تأملي – شعور بالشعور – عند العالِم.

ومن المؤكد أن العلوم الانسانية لاتفتقر على نحو تام الى الوسائل التي تجنبها هذه الصعوبة . فالاف المنظومات الفونولوجية والنحوية التي يتناولها بحث اللغوي ، وتنوع البنيات الاجتماعية ، المنتشر في الزمان او المكان ، الذي يغذي حب اطلاع المؤرخ والاتنولوجي ، تشكل – وكثيرا ماقيل ذلك – تجارب جاهزة يتصف طابعها الوحيد الاتجاه بانه ينال من قيمتها على نحو اقل بمقدار مايُعترف في أيامنا هذه ، على عكس المذهب الوضعي ، بان وظيفة العلم ليست التنبؤ بقدر ماهي الشرح . وبصورة أدق ، إن الشرح يخفي في ذاته اسلوبا من أساليب التنبؤ : التنبؤ بان وجود بعض الخصائص في تجربة « جاهزة » أخرى مشابهة من شأن الملاحظ أن يكتشفها حيثما توجد ومن شأن العالِم ان يفسرها ، ينجم عنه وجود خصائص أخرى مرتبطة بها على نحو منتظم .

فاذاً لايتمثل الاختلاف الاساسي بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية في أن الأولى ، كما يؤكدون غالبا ، هي وحدها التي تستطيع القيام بتجارب وتكرّرها على نحو متطابق في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى . لأن العلوم الانسانية تستطيع القيام بذلك أيضا ، إن لم يكن كلها فعلى الأقل تلك الجديرة — كعلم اللغة ، والاتنولوجيا في نطاق ضعيف — بادراك عناصر قليلة ومتواترة ، مركّبة بصورة مختلفة في عدد كبير من المنظومات ، وراء الخصوصية الزمانية والمكانية لكل منظومة منها .

ماالذي يعنيه ذلك إلا أن تكون ملكة التجريب ، **قبلياً أو بعدياً** على السواء ، تتعلق أساساً بالاسلوب الذي يتحدد به ويُعزل مايقع عليه الاتفاق حول المقصود بالواقعة العلمية ؟ وإذا حددت العلوم الفيزيائية واقعاتها العلمية بالنزوة والتهاون اللذين تبديهما معظم العلوم الانسانية، فستكون هي الأخرى سجينة حاضر عقيم أبدا .

وعليه ، اذا كانت العلوم الانسانية تظهر من هذه الناحية نوعاً من العجز (كثيراً مايخفي نوعا من سوء النية فقط) فذلك لأن مفارقة تترصدها ، ولا تدرك خطرها بوضوح : مفارقة مفادها أن كل تحديد صحيح للواقعة العلمية يفقر الواقع المحسوس ويجرده بالتالي من انسانيته. وعلى ذلك ، فبمقدار ماتنجح العلوم الانسانية في القيام بعمل علمي حقاً ، بمقدار مايمضي التمييز بين الانساني والطبيعي نحو التناقص . واذا اصبحت ذات يوم علوماً حقيقية ، فانها تكف عندئذ عن أن تكون متميزة من العلوم الأخرى . من هنا منشأ الاحراج الذي لم تجرؤ العلوم الانسانية بعد على مواجهته : إما المحافظة على إصالتها والتسليم بنقيضة الشعور والتجربة ، المنيعة منذ ذلك الوقت ، وإما الادعاء

بتجاوزها ، ولكن بالتخلي عندئذ عن أن تشغل مكانا مستقلا في منظومة العلوم ، وبقبول العودة ، اذا اصح القول ، « الى الصف » .

حتى في حالة العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية لايوجد ارتباط آلي بين التنبؤ والشرح . ومع ذلك لايمكن الشك في أن سيرهما الى الامام استفاد جدا من تضافر عمل هاتين المنارتين . فقد يتفق ان العلم يشرح الظاهرات التي لا يتنبأ بها : وهذه هي حالة نظرية داروين . ويتفق ايضا أنه يحسن التنبؤ بظاهرات يعجز عن شرحها ، كحالة الارصاد الجوية . ومع ذلك ، يمكن لكل مرمى ، نظريا على الأقل ، أن يجد تصحيحه أو التحقق من صحته في الآخر ؛ وما كانت العلوم الفيزيائية على ماهي عليه بالتأكيد ، لو لم يكن قد تجلى في عدد كبير من الحالات ضرب من الالتقاء أو ضرب من التزامن في الحدوث .

اذا بدت العلوم الانسانية محكوما عليها باتباع طريق متوسط ومتلمّس ، فذلك لأن هذا الطريق لايجيز هذا التعليم المزدوج — ونود القول التعليم بطريقة حساب المثلثات الذي يمكّن المسافر من حساب حركته ، في كل لحظة ، بالنسبة لنقاط ثابتة واستخلاص بعض المعلومات من ذلك . وحتى الوقت الحاضر ، اضطرت العلوم الانسانية للاكتفاء بشروح غامضة وتقريبية ينقصها ، دائما تقريبا ، معيار الدقة . ومع أنها تبدو ، بالميل ، مهيأة سلفا للعناية بهذا التنبؤ الذي يلح رأي عام شره على مطالبتها به ، يمكن القول بدون افراط في القسوة إن الخطأ مألوف لديها .

في الحقيقة ، تبدو وظيفة العلوم الأنسانية أنها واقعة في منتصف الطريق بين الشرح والتنبؤ كما لو كانت عاجزة عن التصميم على السير في هذا الاتجاه أو ذاك . ولا نقصد أن هذه العلوم غير نافعة نظريا

وعملياً ، بل تقاس منفعتها على الأصح بتقدير للاتجاهين لايقبل أيا منهما بصورة تامة، بل يحتفظ بقليل من كل منهما ، مكوّنا هكذا موقفا أصيلا يلخص الرسالة الخاصة للعلوم الانسانية . إن هذه العلوم لاتمضي ابدا في الشرح — أو قلما تمضي فيه . . حتى النهاية ، ولا تتنبأ برباطة جأش . ولكنها ، وهي التي تفهم ربع — أو نصف — فهم وتتنبأ مرة من أصل مرتين أو أربع مرات ، ليست لذلك أقل قدرة ، بالتضامن المتين الذي تقيمه بين هذه الاجراءات غير التامة . على أن تحمل لهؤلاء الذين يمارسونها شيئا متوسطا بين المعرفة المحضة والنجوع : صورة من صور الحكمة التي تتيح الاقلال من سوء التصرف لأنهم يفهمون على نحو أفضل بقليل ، وانما بدون امكان التمييز تمييزا دقيقا بين مايدينون به لهذا الجانب أو ذاك . لأن الحكمة فضيلة غامضة تتعلق في آن واحد بالمعرفة والعمل ، إلى جانب اختلافها اختلافاً جذريا عن كل منهما على انفراد .

رأينا أن ثمة سؤالاً تمهيديا يطرح نفسه بصدد العلوم الاجتماعية والانسانية . إن تسميتها لاتطابق واقعها او لاتطابقه الا بصورة ناقصة . اذاً ، يجب اولاً محاولة ادخال شيء من الترتيب في الكتلة المبهمة التي تتراءى أمام الملاحظ باسم العلوم الاجتماعية والانسانية، ثم تحديد ما يستحق منها نعت « علمي » وسبب ذلك .

من الناحية الأولى، تتأتى الصعوبة من أن مجموع العلوم المصنفة في باب العلوم الاجتماعية والانسانية لايقع . من الناحية المنطقية ، على مستوى واحد . أضف أن المستويات التي تتعلق بها هذه العلوم عديدة ومعقدة. وصعبة التحديد أحيانا . فبعض علومنا تختار موضوعا للدراسة كائنات اختبارية هي في آن واحد **عينيات وكليات** : مجتمعات

واقعية أو كانت كذلك ، يمكن تعيين موضعها في قسم محدد من المكان أو الزمان ويجري بحث كل منها في اجماليته . لقد تم الاعتراف بالاتنولوجيا والتاريخ .

ويتعلق بعضها الآخر بكائنات ليست أقل واقعية ولكنها تطابق جزءاً أو مظهراً ، من مجموعات مذكورة سابقاً : هكذا فان علم اللغة يدرس اللغات ، والحقوق تدرس الصور القانونية، والعلوم الاقتصادية نظم الانتاج والمبادلة ، والعلوم السياسية مؤسسات من نموذج خاص ايضاً . ولكن فئات الظاهرات المذكورة لاتشترك في شيء إن لم يكن في توضيح هذا الوضع المجزأ الذي يفصلها عن مجتمعات تامة . لنأخذ اللغة مثالاً ، فمع أنها موضوع علم كالعلوم الأخرى ، الا أنها تؤثر فيها جميعها . ذلك انه يتعذر وجود شيء بدونها ، في نسق الظاهرات الاجتماعية . فلا يمكن اذن وضع الواقعات اللغوية على صعيد الواقعات الاقتصادية او القانونية ذاته ؛ فالاولى ممكنة في غياب الثانية ولكن ايس العكس .

ومن جهة ثانية ، ان اللغة ، وان كانت جزءاً من المجتمع ، تغطي امتداد الواقع الاجتماعي ، الامر الذي لايمكن تأكيده بشأن الظاهرات الجزئية الأخرى التي بحثناها . فلم يمر على العلوم الاقتصادية ، من الزمن في حيويتها سوى قرنين أو ثلاثة قرون من التاريخ البشري ، والعلوم القانونية عشرين . ولنفرض أن من الممكن نظريا أن تقوم هذه العلوم بجعل فئاتها اكثر مرونة لكي تصبو إلى اختصاص أوسع ، فليس من المؤكد اطلاقا أنها لاتنوء ، بوصفها فروعا متميزة للمعرفة ، تحت دقة المعالجة التي ينبغي أن بوصفها على نفسها .

حتى التوازي الذي رسمناه بايجاز بين التاريخ والاتنولوجيا

لايصمد أمام النقد . لأنه اذا كان كل مجتمع بشري« يصلح موضوعا للاتنوغرافيا » ، من الناحية النظرية على الاقل (مع أن عدداً من المجتمعات ليست كذلك . ولن تكون بسبب زوالها من الوجود) ، فلا « تصلح كلها موضوعا للتاريخ » ، لنقص الوثائق المكتوبة بالنسبة لمعظمها . ومع ذلك ، فاذا نظرنا من زاوية اخرى الى جميع العلوم ذات الموضوع المشخص — سواء كان هذا الموضوع كليا أو جزئيا — ، فانها تتجمع ثانية في صنف واحد اذا شئنا تمييزها من فروع العلوم الاجتماعية والانسانية الاخرى التي تحاول الوصول الى العموميات اكثر من العينيات : من ذلك علم النفس الاجتماعي ، وعلم الاجتماع بالتأكيد أيضا بمقدار مايُراد أن يتعين له هدف واسلوب خاصان يعزلانه عن الاتنوغرافيا بوضوح .

وادخال الديموغرافيا يزيد في تعقيد اللوحة ايضا : فمن ناحية العمومية المطلقة وناحية المحايثة لجميع جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى ، يقع موضوع الديموغرافيا ، وهو العدد . على المستوى الذي يقع عليه اللسان . وربما لهذا السبب ، يعتبر علم اللغة والديموغرافيا العلمين الانسانيين اللذين نجحا في قطع شوط بعيد باتجاه الدقة والكلية . ولكنهما بغرابة أيضاً ، هما اللذان يتباعدان لاقصى حد من ناحية انسانية موضوعهما أو لا انسانيته ، إذ أن اللغة خاصة انسانية نوعيا ، فيما ينتمي العدد ، بوصفه اسلوبا مكوّنا ، الى أي نوع من السكان .

منذ أرسطو ، تصدى علماء المنطق دوريا لمشكل تصنيف العلوم وقدموا أساس عمل مقبول على الرغم من أن جداولهم كانت عرضة للمراجعة كلما ظهرت فروع معرفة جديدة ، وتحولت الفروع القديمة. وأحدث هذه الجداول لاتجهل العلوم الانسانية . ولكنها ، بصورة

عامة . تبت بايجاز بمسألة مكانها بالنسبة الى العلوم الطبيعية والدقيقة وتعتبرها بصورة اجمالية ، فتعيد جمعها في بابين أو ثلاثة أبواب للحقيقة ، إن مشكل تصنيف العلوم الاجتماعية والانسانية لم يُعالج قط معالجة جادة .

ولكن ، ينتج منذ الآن من التلخيص الذي عرضناه بهدف ابراز الالتباسات والابهامات والتناقضات ، الماثلة في مدونة المصطلحات، أن محاولة أي شيء على أساس التقسيمات المقبولة غير ممكنة . فلا بد اذن من أن نبدأ بنقد علومنا نقدا ابستيمولوجيا ، آملين بذلك أن نستخلص ، وراء تنوعها وتنافرها الاختباريين ، عدداً قليلاً من المواقف الاساسية التي يشرح حضورها ، أو غيابها ، أو توافقها ، خصوصية كل علم من هذه العلوم وتكامليته أكثر مما يشرحه هدفه المعلن بصورة مبهمة وجهاراً .

لقد رسمنا في كتاب حديث (أ . ب ، ص ٣٠٥ – ٣١٧) مايمكن أن يكونه مثل هذا التحليل للعلوم الاجتماعية والانسانية حسب طريقة تعيين موضعها بالنسبة إلى زوجي تقابل : من جهة ، التقابل بين الملاحظة الاختبارية وإنشاء الانماط ، ومن جهة ثانية ، التقابل المتعلق بطبيعة هذه الانماط ، التي قد تكون آلية أو احصائية حسبما تكون العناصر الداخلة فيها ، او لاتكون، من نسق حجم الظاهرات، أو على صعيد هذه الظاهرات ، التي يقع عبء تمثيلها على هذه الانماط :

ملاحظة اختبارية — إنشاء الانماط

إنشاء الانماط: أنماط احصائية — أنماط آلية

وسرعان مابدا لنا أن هذه التخطيطية ، على الرغم من بساطتها (أو بسببها) تسمح بان نفهم مواقع فروع العلوم الانسانية الاربعة ، بعضها بالنسبة الى بعض فهما افضل مما يتيحه جرد اعمال فروع هذه العلوم التي حاول بعضهم احيانا ان يجعل عقلية الجدال تسود بينها .

في الواقع ، لو كان من الموافق أن نعين كيفيا اشارة (+) للحد الأول من كل زوج تقابل واشارة (—) للثاني ، لحصلنا على الجدول التالي :

	تاريخ	علم اجتماع	اتنوغرفيا	اتنولوجيا
ملاحظة اختبارية / انشاء انماط	+	—	+	—
انماط آلية / انماط احصائية	—	—	+	+

نتبين بذلك أن التاريخ والاتنوغرافيا يختلفان عن علم الاجتماع والاتنولوجيا بمقدار مايستند الاولان إلى جمع الوثائق وتنظيمها ، فيما يدرس الآخران بالاحرى الانماط الموضوعة بدءا من هذه الوثائق أو بواسطتها . وبالمقابل ، تشترك الاتنوغرافيا والاتنولوجيا في أنهما تطابقان على التوالي مرحلتي بحث واحد يفضي في النهاية الى انماط آلية ، فيما

ينتهي التاريخ (مع علومه المساعدة) وعلم الاجتماع الى انماط احصائية مع ان كلا منهما يعمل بطرق مختلفة .

وأخيراً نقول ان اللجوء الى تقابلات اخرى : الملاحظة والتجريب، الشعور واللا شعور ، البنية والقياس ، الزمن الآلي القابل للانعكاس والزمن الاحصائي الوحيد الاتجاه ، يساعد على تعميق هذه العلاقات واغنائها وتطبيق منهج التحليل نفسه على تصنيف علوم اخرى غير تلك التي اتخذناها مثالا .

إن المقارنات التي اجملناها اعلاه تحث على ادخال كمية جديدة من التقابلات : بين منظور كلي ومنظور جزئي (في الزمان والمكان أو كليهما معا) . بين موضوعات دراسة ، تدرك بشكل **عينيات أو عموميات** ؛ بين الواقعات الملاحظة حسبما تكون قابلة للقياس او غير قابلة ، الخ . ونرى عندئذ أن لبعض العلوم ، بالنسبة لجميع هذه التقابلات ، مكانا متميزا جدا ، بصورة ايجابية أو سلبية ، وأن كلامنها ، في مكان ذي عدة ابعاد (متمرد لهذا السبب على التصورات الحدسية) يطابقه سير أصلي يتقاطع حينا مع مسالك أخرى ، ويرافقها طورا ، ويبتعد عنها تارة . كما لا يستبعد ان تفقد فيه بعض العلوم الخاضعة لهذا الاختبار النقدي وحدتها التقليدية وتتفجر الى علمين فرعيين أو عدة علوم فرعية صائرة الى العزلة او الانضمام الى ابحاث اخرى والاختلاط معها . وأخيراً ، ربما نكتشف مسالك ممكنة منطقيا (أي لاتقوم بقفزات) ترسم الطريق لعلوم لابد لها من أن تنشأ أو أنها كامنة وراء ابحاث مبعثرة ، لم تلحظ وحدتها : إن وجود هذه الثغرات المؤكد قد يشرح الصعوبة التي نواجهها في تمييز ملامح تنظيم منهجي – بعضها مفقود في الواقع – لمعرفتنا .

وقد نفهم بهذه الطريقة ، اخيراً ، سبب تلاؤم بعض الخيارات وبعض التركيبات ، أو سبب عدم تلاؤمها ، من الناحية الواقعية أو الحقوقية ، مع مقتضيات الشرح العلمي ، بحيث أن المرحلة الأولى تفضي بصورة طبيعية الى الثانية ، التي نكون بذلك قادرين على مباشرتها.

وفي هذه المرحلة الثانية ، سيكون المقصود أن « نأخذ أفضل مافي » الكتلة المبهمة التي ظهرت فيها العلوم الاجتماعية والانسانية في بادىء الأمر ، وأن نستخرج منها ، إن لم يكن المواد العلمية ذاتها ، فعلى الأقل بعض المشكلات وطرق معالجتها ، التي تسمح بالتقارب بين علوم الأنسان وعلوم الطبيعة .

ثمة منذ البداية معاينة تفرض نفسها على نحو اكثر اتصافا بانه مطلق: إن علم اللغة هو وحده ، بين مجمل العلوم الاجتماعية والانسانية، الذي يتسنى وضعه على مستوى واحد مع العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة . وذلك لثلاثة اسباب : ا) موضوعه كلي ، وهو اللغة المنطوقة التي لم تحرم منها أية جماعة بشرية ؛ ب) منهجه متجانس ، بعبارة أخرى، يبقى هو هو أياً كان اللسان الخاص الذي يُطبق عليه : حديث أو قديم « بدائي » أم متحضر ؛ ج) يستند هذا المنهج الى عدة مبادىء أساسية اجمع الاختصاصيون على الاعتراف بصحتها (على الرغم من بعض الاختلافات الثانوية) .

ولا يوجد أي علم اجتماعي أو انساني آخر يلبي هذه الشروط تماما . ونقتصر على الفروع العلمية الثلاثة التي يدنيها من علم اللغة استعدادها لاستخلاص العلاقات الضرورية بين الظاهرات : موضوع العلم الاقتصادي ليس كليا ، ولكنه محدد تماماً بقسم صغيرمن تطور البشرية ؛ ومنهج الديموغرافيا ليس متجانسا ، خارج الحالة الخاصة

التي تقدمها الاعداد الكبيرة ؛ ولم يتوصل الاتنولوجيون إلى هذا الاجماع فيما بينهم على المبادىء ، وهو اجماع يتصف من الآن فصاعدا أنه أمر مسلم به بالنسبة لعلماء اللغة .

نرى إذن أن علم اللغة هو وحده الذي يجب أن يخضع للاستقصاء الذي قررته اليونسكو ؛ ربما بضمّ بعض الابحاث « الطليعية » إليه والتي تلاحظ هنا وهناك في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، والتي تعتبر على نحو ظاهر نوعاً من نقل المنهج اللغوي .

كيف العمل بالنسبة للباقي ؟ يقوم المنهج الصحيح ، على مايبدو ، على إجراء سبر تمهيدي لدى اختصاصيي الفروع العلمية كلها ، يطالبهم بجواب مبدئي : هل يعتبرون النتائج الحاصلة في مجالهم الخاص ، أو بعض النتائج على الأقل ، متفقة مع معايير الصحة ذاتها التي أقرتها العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة ؟ وفي الايجاب ، سيطاب إليهم تعداد هذه النتائج .

ونتوقع أننا سنكون عندئذ أمام قائمة من الاسئلة التي سيتأكد بشأنها وجود « قدر معين من التماثلية » من ناحية المنهجية العلمية المصوغة على أعم مستوى . ستكون هذه العينات شديدة التنافر ، وستوضع ملاحظتنان على الارجح بشأنها .

اولا ، سيلاحظ أن نقاط الاتصال بين العلوم الاجتماعية والانسانية من جهة ، والعلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ثانية ، لاتظهر دائما في علوم النسقين اللذين اتجه بعضهم الى تقريبهما . والعلوم الاكثر اتصافا بـ « الصفة الادبية » بين العلوم الانسانية هي التي ستظهر في الطليعة احيانا . وهكذا فان فروعاً تقليدية جدا من فروع الآداب الاتباعية القديمة ، كعلم البيان وفن الشعر ودراسة الاساليب ، تتقن

اللجوء الى انماط آلية أو انماط احصائية تسمح لها بمعالجة بعض المشكلات بواسطة مناهج مشتقة من علم الجبر . ويمكن القول إن لجوء علم دراسة الاساليب ونقد النصوص لاستخدام الحاسبات الالكترونية يضعها على طريق الوصول إلى مرتبة علوم دقيقة . يجب الاحتفاظ من الآن فصاعداً بحقوق كثير من **المنافسين** ، في السباق الى الدقة العلمية وقد نرتكب خطأ فادحاً إذ نحسب أن العلوم المسماة « اجتماعية » تستفيد في البداية من تقدم أفضل من بعض العلوم التي تسمى بكل بساطة « انسانية » .

ستكون دراسة هذه الشذوذات الظاهرة في منتهى الفائدة . وسيلاحظ في الواقع أن علومنا التي تقترب اكثر من غيرها من مثال علمي صرف هي نفسها التي تحسن اكثر من غيرها الاقتصار على دراسة موضوع يسهل عزله ، ذي حدود واضحة تماماً ، ويتسنى تحليل حالاته المختلفة التي تكشفها الملاحظة باللجوء إلى بعض المتغيرات فقط . لاريب في أن المتغيرات أكثر عددا في علوم الانسان مما هو الشأن عادة في العلوم الفيزيائية . ولهذا سنحاول وضع المقارنة على المستوى الذي يكون فيه الفارق بين هذه المتغيرات ضعيفا نسبيا . مثلا بين متغيرات العلوم الفيزيائية التي تضم اكبر عدد منها وبين متغيرات العلوم الانسانية التي يكون فيها هذا العدد أقل ارتفاعا . وإضطرار العلوم الفيزيائية الى اللجوء الى الانماط المصغرة (هكذا الانماط التي تختبرها الدنياميكا . الهوائية في أكيارها) ستتيح فهما أفضل لاستخدام الانماط ، الذي يجب على العلوم الانسانية أن تلجأ اليه ، وتقديراً أفضل لخصوبة المناهج المسماة « بنيوية » . في الواقع ، تقوم هذه المناهج على تخفيض عدد المتغيرات منهجيا ، من جهة ، باعتبار أن موضوع الدراسة لضرورات

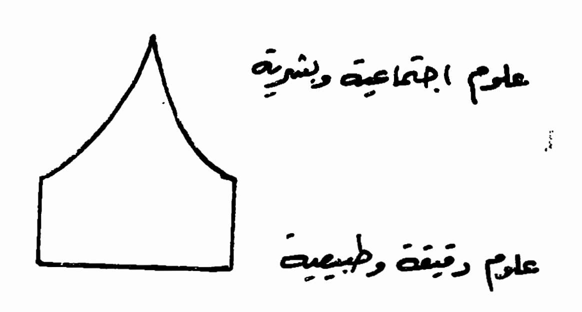
القضية ، يشكل منظومة مغلقة ؛ ومن جهة ثانية ، بمحاولة قصر الدراسة على متغيرات من نموذج واحد ، مع احتمال تجديد العملية من زوايا أخرى .

ثانيا ، سوف لاتدهش قائمة العينات بتنوعها فحسب ، بل ستكون ايضا غزيرة جدا بحيث ان الذين سيفوض إليهم أمر القيام بالاختيارات يملكون جميع الاسباب لابداء التساهل . ونستثني حالة الاختصاصيين الذين يخرجون عمدا من السباق ، وسنعود اليها لأنهم يعتبرون أبحاثهم متعلقة بالفن وليس بالعلم ، أو بنموذج من العلم يتعذر تبسيطه الى النموذج الذي تمثله العلوم الطبيعية والدقيقة .

ومع ذلك يمكن أن نتوقع تعدد الامثلة وتفاوت قيمتها تفاوتا كبيراً . ولا بد من فرزها والاحتفاظ ببعضها فقط ورفض الأخرى. فمن الذي سيقرر إذن ؟ المسألة دقيقة باعتبار أن المقصود هو استخلاص بعض الخصائص المشتركة بين ابحاث تدخل في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، ولكن بالاستناد إلى معايير تتعلق ، إن لم يكن بالعلوم الطبيعية والدقيقة حصراً ، فعلى الأقل بابستيمولوجيا علمية صيغت على مستوى أعم . فالمشكل يكمن بالتالي في الحصول على **إجماع** على ماهو علمي وماهو غير علمي ، اجماع لايقتصر على ممثلي العلوم الاجتماعية والانسانية التي ليست مؤهلة لوضع القواعد بصورة مطلقة ، إذ أن إبداء الرأي ، في نهاية الأمر ، سيتناول نضجها العلمي بالذات ، بل يمتد الى الاستعانة ايضا بممثلي العلوم الطبيعية والدقيقة .

اذاً ، يميل تصورنا الى اعطاء الاستقصاء حركة توازن في الواقع ؛ يحدث كل شيء كما لو كان محركو الاستقصاء ارادوا ببساطة تنضيد استقصاءعلى آخر : استقصاء ثان : علوم اجتماعيةوانسانية ؛ استقصاءأول :

علوم طبيعية ودقيقة ، فيما نقترح إجمالاً ، أن يستعاض عن هذا المقطع الافقي بمقطع عمودي ، بحيث يجب أن يكون الاستقصاء الثاني امتداداً للاستقصاء الأول وذلك بدمج روحه وقسم من نتائجه. ولكن الاستقصاء الاول كان كليا ، من جهة أخرى ، فيما لايمكن أن يكون الثاني سوى انتقائي : فسيشكل مجموعهما كلاً ولكنه سيدق تدريجيا :



ليست هذه التخطيطية تعسفية . ونحن ننوي البرهان على أنها تعكس بدقة تطوراً حدث في العلوم الاجتماعية والانسانية خلال هذه السنوات الاخيرة .

يلبي التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية بعض الاهتمامات القديمة : وربما يجد المرء خطوطه الاولى بصورة ضمنية في تنظيم معهد فرنسا ، الذي يرقى الى قرن ونصف القرن ، حيث يُوزّع الاختصاصيون في دراسة الانسان الى مجمعين : مجمع العلوم الاخلاقية والسياسية ، ومجمع النقوش والآداب . ولكن ليس ثمة شيء أصعب على الادراك من المعيار الذي ينظم هذا التمييز . كان هذا المعيار في نظر مؤسسي معهد فرنسا ذا طابع تاريخي على مايبدو : في مجمع اولئك

الذين يهتمون بالاعمال الانسانية السابقة على عصر النهضة ، وفي الآخر ، الاعمال العصرية . ويفقد التمييز قابلية تطبيقه على الحضارات غير الاوربية حيث تغير هذه المقولات الزمنية من دلالتها اذا لم تكن قد بطلت . (كما هو شأن المجتمعات التي يدرسها الاتنولوجيون) ؛ ولم يذهبوا الى حد تقسيم الفلاسفة بين المجمعين ، حسبما يكتبون تاريخ المذاهب القديمة أو يتأملون في معطيات راهنة .

هل سيقال أن العلوم الانسانية اكثر انعطافا نحو النظرية والتبحر في المعرفة والبحث النظري ، والعلوم الاجتماعية نحو التطبيق والملاحظة والبحث التطبيقي ؟ يعني ذلك اننا عرضة عندئذ لرؤية كل علم في خصوصيته يتجزأ حسب نموذج البحث وعقلية العالِم . كما يمكن البحث عن التمييز من جهة الظاهرات ، من حيث أن تلك التي تدرسها العلوم الاجتماعية تنشأ مباشرة في الجماعة ، فيما تبحث العلوم الانسانية على الأصح أعمالا تمت في ظل نظام من الانتاج الفردي . ولكن ، بالاضافة الى ظهور بطلان ذلك مباشرة في عدد كبير من الحالات ، تفضي بنا المحاولة الاخيرة إلى اكتشاف التناقض الملازم للتمييز نفسه . كل ماهو انساني هو اجتماعي ، انما هو تعبير « العلوم الاجتماعية » نفسه الذي يكشف عن حشو والذي يجب الحكم بفساده . لأن هذه العلوم ، إذ تعتبر نفسها « اجتماعية » ، تنطوي سلفا على اهتمامها بالانسان : وغني عن القول إن كونها اولا « انسانية » يجعلها « اجتماعية » بصورة آلية.

ومن جهة ثانية ، ماهو العلم الذي لايتصف بانه اجتماعي ؟ فكما كنا قد كتبنا قبل سنوات : « حتى البيولوجي والفيزيائي يدركان اليوم ، على نحو متزايد ، تنطوي عليه اكتشافاتهم من نتائج اجتماعية ، أو ، على الأصح ، من دلالة انتروبولوجية . أصبح الانسان لايقنع بالمعرفة ؟

فكلما ازداد معرفة رأى نفسه عارفا وأصبح موضوع بحثه الحقيقي. تدريجيا كل يوم ، هذا الزوج الذي لاينفصم ، المتكون من انسانية تحوّل العالم وتتحول هي نفسها في اثناء عملياتها . » (١)

وهذا صحيح ايضا من ناحية المنهج . فالمنهج البيولوجي يجب ان يستخدم بصورة متزايدة أنماطا من نموذج لغوي (قوانين وطبائع وراثية) وسوسيولوجي (نظرا لأن الكلام يدور الآن عن علم اجتماع خلوي حقيقي) . أما بما يخص الفيزيائي ، فقد اصبحت ظاهرات التداخل بين الملاحظ وموضوع الملاحظة ، بالنسبة اليه ، أكثر من محذور عملي يؤثر في عمل المختبر : انها صيغة ذاتية للمعرفة الوضعية ، وهي تقرّبها على نحو فريد من بعض فروع العلوم الاجتماعية والانسانية كالاتنولوجيا التي تعرف أنها سجينة مثل هذه النزعة النسبية وتقبل بذلك . كما تعرف العلوم الاجتماعية والانسانية بعض علاقات الارتياب مثلا بين البنية والسيرورة : فلا يمكن ادراك هذه الا بأن نجهل تلك وبالعكس ، مما يقدم وسيلة ملائمة لشرح التكاملية بين التاريخ والاتنولوجيا.

لايمكن اخفاء هذا : إن التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية يتفجر من جميع جوانبه . انه نشأ في الولايات المتحدة وتطور فيها قبل أقل من نصف قرن ؛ وهو موجود فيها إلى الآن في بعض المؤسسات (كمجالس البحث الكبيرة الوطنية) ؛ واحتفظ بما يكفي من القوة لفرض نفسه على منظمة اليونسكو عند احداثها . ولكن بالاضافة الى أن بعض البلدان لم تقبل به قط ، كفرنسا (التي لايستبعد مع ذلك أن

(١) العلوم الإجتماعية في التعليم العالي : علم الإجتماع وعلم النفس الإجتماعي والأنتروبولوجيا الثقافية ، باريس ، يونسكو ، ١٩٥٤ ، ص ٢٧٥ (تدريس العلوم الإجتماعية) .

تأخذ به ، ولكن بأن تعطيه ، على مانرجو ، دلالة مختلفة تماما) لاشيء ادعى للدهشة من الانتقادات التي سرعان ما وجهها إليه ، في البلدان الانجلوساكسونية مفكرون مختلفون كالمأسوف عليه روبرت ريدفيلد في الولايات المتحدة وايفانز بريشارد في انجلترا : ماأن انفصلت الانتروبولوجيا عن العلوم الانسانية والتحقت بالعلوم الاجتماعية حتى أحست بأنها منفية .

يلاحظ اليوم في الولايات المتحدة ولادة ترمينولوجيا جديدة تجمع العلوم حسب معايير أخرى ، كما لو كان المقصود تقديم حل أفضل لهذا المشكل القديم . تلك هي ، على مايبدو لنا دلالة ظهور behavioralsceu ، أو علوم السلوك البشري . وخلافا لما يُظن غالبا . لاتدل هذه العبارة على العلوم الاجتماعية سابقا . بل تنشأ بالعكس عن الاقتناع المتزايد ، في الولايات المتحدة وغيرها ، بأن تعبير « العلوم الاجتماعية » هجين وأن من الافضل تجنبه .

تكوّن تعبير علوم السلوك بواسطة كلمة behavior التي تذكّر الاسباب خاصة بتاريخ الافكار عبر الاطلسية (وهذا وحده يستبعد استيراد التعبير) ، بمفهوم معالجة دقيقة للظاهرات البشرية. في الواقع ، تغطي **علوم السلوك** مجالا يقع عند ملتقى العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية والدقيقة وهي تضم مجمل المشكلات الانسانية التي تتيح او تتطلب تعاونا وثيقا مع البيولوجيا والفيزياء والرياضيات .

ينتج ذلك بوضوح من وثيقة شيقة بعنوان « تقوية علوم السلوك » صادرة عن لجنة متفرعة من لجنة العلوم الاستشارية التابعة للرئيس ، التي تقوم لدى السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة ، بدور شبيه بالدور الذي تؤديه في فرنسا اللجنة العامة للبحث العلمي والتقني وقد نشرت

هذه الوثيقة مراراً ، ولا سيما في مجلة **العلم** (١٩٦٢ ، مجلد ١٣٦ ، ع ٣٥١٢ ، ٢٠ نيسان ، ص ٢٣٣ – ٢٤١) ومجلة **علم السلوك** (مجلد ٧ ، ع ٣ ، تموز ١٩٦٢ ، ص ٢٧٥ – ٢٨٨) . وهذا دليل على الاهمية التي حظيت بها .

تشدد الوثيقة والحالة هذه على خمسة نماذج من البحث « صالحة لتوضيح النجاحات المتحققة والمشكلات التي يؤمل حلّها في مستقبل قريب (علم السلوك ، مرجع مذكور ، ص ٢٧٧) . وهي بحسب التسلسل : نظرية التواصل بين الافراد والجماعات القائمة على استخدام انماط رياضية ، والآليات البيولوجية والسيكولوجية لتطور الشخصية؛ وفيزيولوجيا الجهاز العصبي في الدماغ ؛ ودراسة النفسية الفردية . والنشاط الفكري ، القائمة من جهة على علم النفس الحيواني ، ومن جهة ثانية على نظرية الآلات الحاسبة .

اذن يتعلق الأمر في هذه الحالات الخمس بابحاث تفترض تعاونا متيناً بين بعض العلوم الاجتماعية والانسانية (علم اللغة، الاتنولوجيا ، علم النفس ، المنطق ، الفلسفة) وبعض العلوم الدقيقة والطبيعية (الرياضيات ، التشريح ، الفيزيولوجيا البشرية ، علم الحيوان) . إن هذه الطريقة في تحديد المسائل خصبة ، لأنها تسمح ، من ناحية مزدوجة ، نظرية ومنهجية ، باعادة تجميع الابحاث « الطليعية » كلها. ومن المؤكد في الوقت نفسه ، ان منظور هذا الاتجاه لايتلاءم مع التمييز التقليدي بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، الذي يهمل الاساسي : أي اذا كانت الأولى اليوم علوم منظمة تماماً ، وبالتالي يمكن أن نطالبها باعلان « اتجاهاتها » ، فليس الشأن كذلك بما يتعلق بالعلوم الانسانية التي تُطرح بشأنها مسبقاً مسألة مقدرتها العلمية .

فاذا شئنا أن نحافظ بصورة مطلقة على وهم التوازي ، بما يتعلق بها جازفنا بارغامها على النفاق والسراب .

يكمن خوفنا ، مرة أخرى ، في أن يكون على وجه الخصوص للاعتبارات التي حظيت بها العلوم الاجتماعية والانسانية والمكان الذي خصص لها في برنامج اجمالي ، قيمة الحجة . ويمكن على نحو مشروع أن نسأل العلوم الدقيقة والطبيعية ماذا تكون . ولكن العلوم الاجتماعية والانسانية لاتستطيع بعد تقديم بيانات . وإذا شاء بعضهم مطالبتها بمثل هذه البيانات أو ظنوا أنفسهم ، بنوع من السياسة ، بارعين في التظاهر بذلك ، فلا ينبغي أن يفاجأوا بالنتائج الملفقة التي يحصلون عليها .

بعد هذه العودة الى القلق الذي ابديناه في أول هذا الفصل ، لنعد الى حالة **علوم السلوك** أو على الاصح الى التقطيع الاصلي الذي تنطوي عليه هذه العبارة . نتبين الآن كيف أنه يؤيد اقتراحاتنا ويعززها . في الواقع ، يفترض موقفا انتقائيا تماما ازاء العلوم الاجتماعية . والانسانية، وبفضله يفلح في اقامة الجسر مع العلوم الدقيقة والطبيعية . والتجربة تبرر هذا التوجه المزدوج . لأننا لا نظن اننا نتعرض الى تكذيبات عديدة اذ نؤكد أن اللغوي والاتنولوجي . في الوقت الحاضر ، يستطيعان العثور على موضوعات محادثة ، مفيدة للجانبين ، مع المختص في مبحث الاعصاب الدماغية او الاتنولوجيا الحيوانية ، بسهولة اكبر مما يجدانها مع رجل القانون او الاقتصادي أو الاختصاصي في العلوم السياسية .

لو وجبت اعادة توزيع العلوم الاجتماعية والانسانية بين الكليات ، لفضلنا على هذه الثنائية المضمرة تقسيما الى ثلاث مجموعات . سنحتفظ اولاً بحقوق الذين لاتوحي لهم لفظة « علوم » أية شهوة ولا حتى حنين :

اولئك الذين يرون في النوع الخاص « للعلم الانساني » الذي يمارسونه بحثا متعلقاً على الأصح بالتبحر أو التفكير الاخلاقي أو الابداع الجمالي، ولن نعتبرهم متأخرين لأن مجالات كثيرة من علومنا . بالاضافة الى عدم وجود علم انساني ممكن لايلجأ الى هذا النوع من الابحاث أو حتى لايبدأ بها على الارجح ، هي إما انها من التعقيد أو أنها من القرب من الملاحظ أو البعد ، بحيث لايتسنى لنا مباشرتها بعقلية أخرى . ولعل باب « الفنون والآداب » يلائمها جيداً .

وعندئذ تحمل الكليتان الباقتيان على التوالي اسم « العلوم الاجتماعية» و « العلوم الانسانية » ، بشرط اضفاء مزيد من الوضوح على هذا التمييز . تتضمن كلية العلوم الاجتماعية . عموماً ، مجمل الدراسات القانونية مثلما توجد حاليا في كلية الحقوق ، ويضاف إليها (مما لايتحقق الا بصورة جزئية في النظام الغربي) العلوم الاقتصادية والسياسية وبعض فروع علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي . وفي جهة العلوم الانسانية يتجمع « ماقبل التاريخ » وعلم الآثار والتاريخ والانتروبولوجيا وعلم اللغة والفلسفة وعلم المنطق وعلم النفس .

ومنذ ذلك الحين ، يبرز المبدأ المعقول الوحيد للتمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على نحوٍ واضح . ولا يُعترف بهذا بطيبة خاطر : ذلك أن ثمة تحت رداء العلوم الاجتماعية جميع العلوم التي تقبل التوطد بدون تحفظ داخل مجتمعها ، مع ماينطوي عليه ذلك من إعداد التلاميذ لنشاط مهني ، والنظر الى المسائل من زاوية التدخل العملي . ونحن لاندعي أن هذه الاهتمامات قاصرة على أصحابها ، بل هي موجودة ومعترف بها صراحة .

وبالمقابل ، فالعلوم الانسانية هي تلك التي تضع نفسها خارج

كل مجتمع خاص : فاما أنها تحاول اعتماد وجهة نظر مجتمع ما أو وجهة نظر فرد ما داخل أي مجتمع كان ، واما أنها ، اخيرا تضع نفسها دون كل فرد وكل مجتمع ، رامية الى ادراك واقع محايث للانسان .

بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ، تقوم العلاقة (التي تبدو منذ ذلك الحين علاقة تقابل بدلا من علاقة ارتباط متبادل) بين موقف جابذ وموقف نابذ . تقبل العلوم الاولى بالانطلاق من الخارج احيانا ، وإنما لكي تعود إلى الداخل . وتتبع العلوم الثانية المسيرة المعكوسة : فاذا استقرت احيانا داخل مجتمع الملاحظ ، فذلك لكي تبتعد عنه سريعاً وتعمل على ادخال ملاحظات خاصة في مجموعة ذات مدى أشمل .

ولكننا نكتشف في الوقت نفسه طبيعة الصلة بالعلوم الدقيقة والطبيعية التي تلح عليها علوم السلوك ، والتي تعمل لصالح العلوم الانسانية أكثر بكثير مما تعمل لصالح العلوم الاجتماعية . في الواقع تستطيع « العلوم الانسانية » أن تستأثر بموضوع يدنيها من العلوم الاجتماعية ، ومن ناحية المنهج ، تزداد قربا من العلوم الطبيعية والدقيقة بقدر ما تتخلى عن كل تواطؤ مع هذا الموضوع (الذي لايخصها وحدها) ؛ لنقل انها ، خلافا للعلوم الاجتماعية ، غير « ضالعة معه » .

إن العلوم الانسانية ، إذ تحرم نفسها من كل مجاملة ، وإن كانت من نوع إبيستيمولوجي ، نحو موضوعها ، تتبنى وجهة نظر المحايثة ، في حين أن العلوم الاجتماعية ، التي تخصص نصيبا خاصاً لمجتمع الملاحظ ، تنسب لهذا المجتمع قيمة متعالية . وذلك واضح جدا في حالة رجال الاقتصاد الذين يؤكدون ، تبريرا لضيق مراميهم ، أن العقلانية الاقتصادية تشكل حالة ممتازة للطبيعة البشرية ، حالة ظهرت

في وقت معيّن من التاريخ وفي مكان معين من العالم . وليس ذلك اقلّ وضوحاً في حالة رجال القانون ، الذين يعالجون منظومة اصطناعية كأنها حقيقية وينطلقون في وصفها من التسليم بعدم امكان انطوائها على تناقضات . ولهذا كثيرا ماقورنوا بعلماء اللاهوت . ولا ريب في أن التعالي الذي ترجع العلوم الاجتماعية إليه صراحة أو ضمنا ليس ذا طابع فوق طبيعي . ولكنه ، اذا صح القول « فوق ثقافي » : فهو يعزل ثقافة خاصة ويضعها فوق الثقافات الاخرى ، ويعاملها على أنها عالم منفصل يشتمل على تبريره الخاص .

لاتستدعي هذه الملاحظات أي نقد من جانبنا . وعلى كل حال ، فالسياسي والاداري والشخص الذي يباشر وظيفة اجتماعية اساسية كالدبلوماسي والقاضي والمحامي ، لايستيطيعون أن يضعوا النظام الذي يمارسون نشاطهم داخله موضع الاتهام في كل لحظة . كما لايستطيعون القيام بالمجازفات الايديولوجية والعملية التي يتعرض الى خطرها بحث اساسي حتما (ولكنها أمر مألوف في تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية) عندما يرغم على ابطال تصوّر معيّن عن العالم ، وقلب مجموعة من الفرضيات والاستعاضة عن منظومة الاوليات والمسلمات . وينطوي مثل هذا التصلب على أن يلتزم الانسان أبعاده حيال العمل . إن الاختلاف بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ليس مسألة منهج فحسب ، بل هو أيضا قضية مزاج .

ولكن النتيجة تظل واحدة ، ايا كانت الطريقة التي يفسر بها هذا الاختلاف . فلا توجد العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية من جهة ومن جهة ثانية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية . ثمة مقاربتان ، أحداهما

علمية بروحها : هي مقاربة العلوم الدقيقة والطبيعية التي تدرس العالم، وتحاول العلوم الانسانية أن تستلهم منها عندما تدرس الانسان بصفته من العالم . أما الثانية ، التي توضحها العلوم الاجتماعية ، فتستعمل ولا ريب تقنيات مستعارة من العلوم الدقيقة والطبيعية ، ولكن العلاقات التي تقيمها على هذا النحو مع هذه الاخيرة هي خارجية وليست داخلية . فالعلوم الاجتماعية تقف من العلوم الدقيقة والطبيعية موقف الزبن ، فيما تطمح العلوم الانسانية إلى موقف التلاميذ .

يتيح ذلك الفرصة لنا لابداء الرأي حول مسألة دقيقة ، افسحت المجال قبلا لاتخاذ مواقف ذات دوي : « الاتجاهات» موضوع الاستقصاء ، هل ينبغي أن تكون اتجاهات علم غربي ومعاصر ، أو هل ينبغي أن تشتمل على جميع الافكار التي ظهرت الى النور في عهود اخرى وبيئات أخرى ؟ من الناحية النظرية ، لانتبين بوضوح المبدأ الذي يوجب الانضمام الى الفريق الأول . ولكن الثاني يثير عقبات منيعة عمليا : فالمعرفة الغربية سهلة المنال على وجهين ، إذ أنها موجودة بشكل مكتوب وبلغات يعرفها معظم الاختصاصيين ؛ فيما يعيش قسم كبير من الاخرى في التقاليد الشفهية وتجب ترجمةالباقي بصورة مسبقة .

تسمح الصيغة التي اقترحناها بتجنب هذا الاحراج . في الواقع ، اقترحنا أن تكون الابحاث الصالحة وحدها اساساً للاستقصاء هي نفسها التي تلبي معياراًخارجياأيضاً: معيار التقيد بضوابط المعرفة العلمية بصيغتها المقبولة عادة ، ليس من الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية والانسانية (مما يعرّض للحلقة المفرغة) فحسب ، بل من الاختصاصيين في العلوم الطبيعية والدقيقة ايضا .

وعلى هذا الاساس يمكن ، على مايبلو ، تحقيق اجماع واسع . ولكننا نتبين حالاً أنه اذا كان معيار المعرفة العلمية متعذر التحديد الا بالاحالة على الغرب (مما لا ينكره أي مجتمع على مايبلو) ، فان الابحاث الاجتماعية والانسانية المؤهلة لنشدان ذلك ليست غربية كلها ، بل على العكس . فاللغويون المعاصرون يعترفون بتقدم نحاة الهند بعدة قرون بما يتعلق ببعض المكتشفات الاساسية ؛ ولا ريب في أن ذلك ليس المجال الوحيد الذي ينبغي علينا التسليم فيه بتفوق معرفة الشرق والشرق الاقصى . ففي نسق آخر من الافكار ، يقتنع الاتنولوجيون اليوم بأن مجتمعات ذات مستوى تقني واقتصادي ، وضيع ، وتجهل الكتابة ، أتقنت أحيانا اعطاء مؤسساتها السياسية أو الاجتماعية طابعاً واعيا وتأمليا يضفي عليها نبرة علمية .

وإذا انتقلنا من اعتبار النتائج الى اعتبار الموضوع والمنهج ، نلاحظ وجود علاقات بين العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية ليست كمية هذه المرة ، وتتطلب أن توضع في مكانها بعناية . واضح أن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تستغل معاً موضوعا واحداً هو الانسان ، ولكن تشابههما يتوقف عند هذا الحد . ذلك أننا نلاحظ أمرين بما يتعلق بالمنهج : فالعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية على السواء تحاول تحديد نفسها بالرجوع الى العلوم الدقيقة والطبيعية التي تستأثر بخفايا المنهج العلمي . ولكن العلوم الاجتماعية تقيم علاقات معكوسة مع هذه العلوم الاصولية فقد اقتبست العلوم الانسانية ، من العلوم الدقيقة والطبيعية ، الدرس بضرورة البدء برفض المظاهر ، إذا كان المقصود فهم العالم ؛ فيما تستند العلوم الاجتماعية الى الدرس التناظري القائل بوجوب قبول العالم إذا كان المقصود تغييره .

فاذن يحدث كل شيء كما لو كانت الوحدة الوهمية بين العلوم الاجتماعية والانسانية ، التي تحدوها رغبة واحدة في اختبار نفسها على محك المعرفة العلمية ، لاتصمد أمام الاتصال بالعلوم الدقيقة والطبيعية . وتنشق ، ناجحة فقط بتمثل جوانب متعارضة من منهج هذه العلوم : فالعلوم الاجتماعية ، في درجة مادون التنبؤ . تتراجع نحو صورة دنيا جدا من صور التكنولوجيا (يطبق عليها لهذا السبب بالتأكيد حد حكومة الفنيين الفظ) ؛ وفي درجة ما بعد الشرح ، تميل العلوم الانسانية إلى الضياع في غموض التأملات الفلسفية .

ليس هنا مكان البحث لماذا تسنى للعلوم الدقيقة والطبيعية أن تطبق ، بالنجاح المعروف ، منهجاً ذا وجهين ، فيما لم تستطع كل من العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية الاحتفاظ الا بنصفه ، وتسارع فضلا عن ذلك الى تشويهه . واخيراً ، ليس في هذا التفاوت مايبعث على الدهشة. فلا يوجد ؛ ولم يوجد قط سوى عالم طبيعي واحد ، بقيت خصائصه واحدة في جميع الأوقات وجميع الامكنة ، فيما استمرت آلاف العوالم البشرية في النشوء والزوال ، مثل انبهار البصر العابر ، هنا وهناك خلال آلاف السنين فأي من هذه العوالم كلها هو العالم الصالح ؟ واذا كانت كلها صالحة (أو ولا واحد منها) ، فأين يقع ، وراءها أو أمامها ، الموضوع الحقيقي للعلوم الاجتماعية والانسانية ؟ إن الاختلاف بينها يعبر عن القضية العنادية التي تقضّ ضجعها (خلافاً للعلوم الدقيقة والطبيعية التي لا يساورها شك حول موضوعها) : إما تفضيل أحد هذه العوالم ليكون لها تأثير فيه ، وإما الارتياب فيها جميعها لصالح جوهر مشترك ينتظر الاكتشاف ، أو لصالح عالم وحيد يأتي ، اذا كان وحيدا حقا ، ليختلط حتما مع عالم العلوم الدقيقة والطبيعية .

لم نحاول في الصفحات السابقة إخفاء هذا الاختلاف ، الذي سيلومنا بعضهم للتشديد عليه . في الواقع ، ليس من مصلحة العلوم الاجتماعية والانسانية ، على مايبدو لنا ، إخفاء مايفرّقها ، بل من صالحها اتباع طرق منفصلة لبعض الوقت . واذاكان تقدم المعرفة يجب أن يبرهن ذات يوم على أن العلوم الاجتماعية والانسانية تستحق أسم علوم ، فان البرهان سيأتي بواسطة التجربة : أي باثبات أن أرض المعرفة العلمية كروية ، وأن العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية اذ تعتقد بابتعادها بعضها عن بعض للوصول الى وضع علم ايجابي ولو بطرق متعارضة ، حتّى دون ادراك ذلك ، ستختلط بالعلوم الدقيقة والطبيعية فلا تتميز منها بعد ذلك .

من الموافق أذن أن تعطي العلاقة الجديدة كلمة « اتجاه » معناها الاغنى والأكمل ؛ وأن تحاول أن تكون تأملا جريئاً في مالا يوجد بعد ، بدلا من أن تكون حصيلة أفسدها الانزعاج من عرض قصور النتائج المكتسبة ؛ وأن تسعى ، لقاء جهد بنّاء يؤدي فيه الخيال دوره ، الى تمييز الارهاصات الكامنة ورسم ملامح التطورات الغامضة ؛ وأن تنكب على سبر السبل الّتي يمكن لعلوم الغد — ربما بفضلها — أن تسلكها اكثر مما تنكب على وصف الحالة الراهنة لعلومنا .

* * *

الفصل السابع عشر

الانقطاعات الثقافية
والتطور الاقتصادي والاجتماعي(١)

– ١ –

مشكلة الإنقطاعات الثقافية
أمام الأتنوغرافيا والتاريخ

ان طرح مشكل الانقطاعات الثقافية على الشعور الغربي انما تم في القرن السادس عشر ، بصورة مفاجئة ودرامية ، مع اكتشاف العالم الجديد . ولكنه اقتصر في ذلك الوقت على قضية عنادية بسيطة الى حد ما : إما أن سكان امريكا الأصليين بشر ، ويجب عليهم أن يندمجوا طوعا أو كرها في الحضارة المسيحية ، وإما أن بالامكان نكران الانسانية عليهم ، وعندئذ ينتمون الى الوضع الحيواني . ومن هنا ، وجب انتظار القرن الثامن عشر لكي يُطرح المشكل بعبارات تاريخية وسوسيولوجية حقا . كما تجب الاشارة ، مهما يكن الحل المقترح ، الى اتفاق

---

(١) نص الكلمة الملقاة في الطاولة المستديرة حول مقدمات التصنيع الأولى الإجتماعية ، التي نظمها المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية في أيلول ١٩٦١ . الإعلام حول العلوم الإجتماعية ، مجلد ٢ – ٢ ، حزيران ١٩٦٣ ، موتون ، لا هاي – باريس ، ص ٧ – ١٥ . أعيد نشره باذن من المجلس الدولي للعلوم الإجتماعية .

المؤلفين على المقدمات الاولى ، أي على امكان مقارنة المجتمعات التي نسميها اليوم بدائية بالحضارة الغربية . أن تأخذ المجتمعات البدائية مكانها ، كما يعتقد كوندورسيه ، في بداية تطور تقدمي وصاعد ، أو تشكل ، كما طاب لديدرو أن يوحي به أحيانا ، قمة لم تعرف البشرية بدءاً منها سوى هبوط مستمر ، أو أن من الضروري أيضا ، حسب فكر روسو الأكثر حداثة وتلونا ، أن نميز بين حالة خطرة مفهومها نظري بحت ، وبين وضع للبشرية ، لاتزال الشعوب المتوحشة توضحه بالمثال في ايامنا هذه ، يمثل نوعاً من التوازن الأمثل بين الانسان والطبيعة ، فليس من هذه التصورات مايضع موضع الشك أن الانقطاعات الثقافية لاتوحد على انها شواهد ظاهرة على تطور تضامني وعلى أنها آثار هذا التطور التضامني .

هذه الرؤية الموحدة لتطور البشرية ، المتصورة أحيانا على أنها تارة تقدم وطوراً تراجع ، أو ايضاً على انها خليط معقد من الصيغتين ، إنما أوغست كونت هو الذي يكشف عن ضعفها . ففي الدرس الثاني والخمسين من **بحث في الفلسفة الوضعية** ، ينتقد كونت ، في الواقع ، اخطار نظرية موحدة عن التطور الاجتماعي والثقافي فيقول بضرورة دراسة التطور على أنه خاصة نوعية للحضارة الغربية ، مع احتمال مطابقة النتائج الحاصلة فيما بعد على تحوّل المجتمعات المختلفة من الخارج . والماركسية تؤيد هذه النوعية للتطورات الخاصة : « كل من يود ارجاع الاقتصاد السياسي لارض النار والاقتصاد السياسي لانجلترا الحالية الى قوانين واحدة إنما يقدم اشد الافكار العامة ابتذالا » (انجلز ضد ديورينغ) . إن الماركسية ، المتفقة مع المذهب الوضعي حول هذه النقطة ، ترى في التطور خاصة جوهرية للحضارة الغربية : « يمكن أن

تستمر الجماعات البدائية القديمة آلاف السنين قبل أن تُحدث التجارة مع العالم الخارجي في داخلها اختلافات في الثروة تؤدي الى انحلالها» (انجلز ، ضدديورينغ) .

غير أن الفكر الماركسي يأتي بنقطتين لأول مرة ، هما على اهمية اساسية بما يتعلق بالمشكل الذي نبحثه هنا . أولا ، ينسب للحضارات البدائية القديمة مكانة مرموقة في الاكتشافات يتعذر بدونها تصور التطور الغربي الذي يرتد اتساعه . كما كان ممكننا تصوره خلال القرن التاسع عشر ، الى حجوم صغيرة بالقياس الى هذه المكانة المرموقة : « العصور الممعنة في القدم . . . منطلقها الانسان الذي تحرر من النظام الحيواني ، ومحتواها التغلب على صعوبات سوف لايواجه مثلها بشر المستقبل المتحدين » (انجلز ، ضدديو رينغ) . ثانيا وعلى الاخص يعكس ماركس المنظور الذي نتأمل من خلاله عادة سيرورات التصنيع والتطور . فالتصنيع ، في رأيه ، ليس ظاهرة مستقلة ، ولا بد من ادخاله من الخارج في قلب حضارات باقية في السلبية . بل هو ، بالعكس ، وظيفة ، ونتيجة غير مباشرة ، لوضع المجتمعات المسماة « بدائية » او على الاصح للعلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات وبين الغرب .

مشكل الماركسية الاساسي هو معرفة لماذا ينتج العمل فائضاً في القيمة وكيف ينتج ذلك وقلّما لوحظ أن جواب ماركس على هذا المشكل يتسم بسمة اتنوغرافية . كانت البشرية البدائية صغيرة الى حد سمح لها بالاقامة فقط في المناطق التي كانت توفر فيها الشروط الطبيعية حصيلة ايجابية لعملها . ومن جهة ثانية ، إن اقامة علاقة بين فائض القيمة والعمل بحيث يضاف الأول دائما الى الثاني انما هي خاصة ذاتية للثقافة ــ بالمعنى الذي يعطيه الاتنولوجيون لهذه الكلمة .

ولهذين السببين ، احدهما ذي طابع منطقي ، والآخر ذي طابع تاريخي ، يمكن أن نفرض أن كل عمل ينتج بالضرورة في البداية ، فائض قيمة . واستغلال الانسان للانسان يأتي فيما بعد ويظهر واقعيا ، في التاريخ ، بشكل استغلال المستعمرِ للمستعمَر ، وبعبارة اخرى ، تملّك الاول زيادة فائض القيمة الذي رأينا أن البدائي يتصرف به بلامنازعة : « لنفترض أن أحد هؤلاء الجزيريين يحتاج الى اثنتي عشرة ساعة عمل اسبوعيا ليلبي حاجاته كلها ، فنجد أن الفضل الاول الذي تمنحه الطبيعة له انما هو كثير من اوقات الفراغ . ولكي يستعمله بصورة منتجة لنفسه ، لابد من سلسلة كاملة من التأثيرات التاريخية ، ولكي ينفقه في عمل زائد للغير ، يجب أن يرغم على ذلك بالقوة » (ماركس ، رأس المال ، مجلد ٢) .

ينتج عن ذلك ، أولاً ، أن الاستعمار سابق على الرأسمالية تاريخيا ومنطقيا . وأن النظام الرأسمالي ، ثانيا ، يقوم على معاملة شعوب الغرب كما فعل الغرب سابقا بالشعوب الاهلية . فالعلاقة بين الرأسمالي والبروليتاري ، في رأي ماركس ، ليست سوى حالة خاصة للعلاقة بين المستعمرِ والمستعمَر . ومن هذه الناحية ، نستطيع تأكيد نشأة العلوم الاقتصادية وعلم الاجتماع ، في الفكر الماركسي ، على انها توابع للاتنوغرافيا . وفي رأس المال (الكتاب الاول ، الجزء الثالث ، الفصل ٣١) انما تُصاغ القضية بوضوح تام : يرقى أصل النظام الرأسمالي إلى اكتشاف مناطق امريكا الحاوية على الذهب والفضة ، ثم إلى تحويل الاهالي الى رقيق ، ثم الى غزو الهنود الشرقيين وسلبهم وأخيرا الى تحول افريقيا الى « نوع من مصاد تجاري خاص لصيد السود » . « تلك هي الطرق العجيبة للتراكم البدئي ، التي تحدد فجر العصر

الرأسمالي » . وعقب ذلك تندلع الحرب التجارية (المركانتيلية) . « كان الرق الصريح في العالم الجديد ضروريا بمثابة مرقى ارق الاجراء المقنع في اوروبا » .

وسواء قُبلت المواقف الماركسية او رفضت ، فان هذه الاعتبارات هامة ، لأنها تجدّد الانتباه الى جانبين من مشكل التطور ، درج المفكرون المعاصرون على اهمالهما .

اولاً ، إن المجتمعات التي نسميها اليوم « متخلفة » ليست كذلك بفعلها الخاص ، وقد نخطىء اذ نتصورها خارج التطور الغربي أو لامبالية به . في الواقع ، إن هذه المجتمعات هي التي يسرّت ، بتدميرها المباشر او غير المباشر بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ، تطور العالم الغربي . فثمة علاقة تكاملية بينه وبين هذه المجتمعات . لقد جعلها التطور نفسه ومتطلباته الشرهة مثلما يكتشفها هذا التطور اليوم . فليس الأمر اذن أمر الاتصال بين سيرورتين واصلت كل منهما سيرها بصورة منعزلة . ان علاقة الغربة بين المجتمعات المتخلفة وبين الحضارة الآلية تكمن خاصة في أن الحضارة الآلية تعثر فيها على نتاجها الخاص أو ، على الأصح ، عوض الخراب الذي الحقته بهذه المجتمعات لاقامة واقعها الخاص .

ثانيا ، يتعذر تصور العلاقة في المجرد . فلا يمكن التغاضي عن أنها تجلت على نحو واقعي منذ عدة قرون بالعنف والاضطهاد والابادة. ومن هذه الناحية ايضا لايشكل مشكل التطور موضوع تأمل صرف. فتحليل هذا المشكل والحلول المقترحة له ، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار شروطا تاريخية وحيدة الاتجاه ومناخاً معنويا ، تشكل كلها ماقد يسمى « الشحنة الحركية » للوضع الاستعماري .

ومن ثمّ ، لايمكن ابداً اعتبار التطوّر ، كما كان يفعل مالينوسكي : « نتيجة تأثير ثقافة أكثر رفعة وأشد فاعلية في ثقافة اكثر بساطة وأشد سلبية » . (ب . مالينوسكي ، دينامية ، تمنّ الثقافة) . فليست « البساطة » و « السلبية » خاصتين ذاتيتين للثقافتين موضوع البحث ، بل نتيجة تأثير التطور فيهما ، في بداياته : انه وضع أوجدته الشراسة والنهب والعنف ، التي لولاها ما كانت لتجتمع الشروط التاريخية لهذا التطور نفسه (لو كانت قد اجتمعت على نحو مختلف ، لكان وضع الاتصال شيئا آخر يتعذر تصوره) . فلا يوجد « تغير يبدأ من نقطة الصفر » ولا يمكن ان يوجد (ل . مير) ، إلا اذا قبلنا بتثبيت هذه النقطة في لحظة وجودها فعلاً ، أي في عام ١٤٩٢ عشية اكتشاف العالم الجديد . الذي راح ، بدمار هذا العالم الجديد أولا ، ثم عوالم أخرى ، يجمع شروط التطور لصالح الغرب ، ثم يتيح له أن يحدث قبل أن يعود الى فرض نفسه من الخارج على مجتمعات نُهبت مسبقا لكي يتمكن التطور نفسه من النشوء والنمو على أنقاضها .

ماهو صحيح على صعيد التاريخ العام صحيح كذلك على صعيد تاريخ فترة معينة . إن الحضارة الغربية إذ تتصدى لمشكلات التصنيع في البلدان المتخلفة ، تجد فيها اولا الصورة المشوّهة ، وكأنها مجمّدة بفعل القرون ، لضروب الدمار الذي كان لابد لها أن تلحقه في بادىء الامر لكي توجد . وبالطريقة ذاتها ، ولو على صعيد أضيق ، نخطىء اذ نعتقد بحدوث الاتصال في المجرد بين الحضارة الآلية وهؤلاء السكان الذين ظلوا بعيدين عنها تماما . في الواقع ، وقبل حدوث اتصال معلن ، لاحت آثار مسبقة منذ سنوات بعيدة ، وذلك بطريقتين : تارة على صورة دمار ثان عن بعد ، وطوراً على صورة تطلع يعادل دماراً ايضاً .

أثار بعضهم في أغلب الأحيان فتلك الامراض التي ادخلها الرجل الابيض فتكا ذريعاً بشعوب لم تكتسب أية مناعة ضدها ، بحيث أصبح غير ضروري أن نذكر بابادة مجتمعات كاملة بفعل المرض الذي ابتدأ في القرن السادس عشر وما زالت نتائجه المؤسفة ماثلة إلى اليوم . ان جراثيم المرض ، كالحصان الذي انتشر في سهول امريكا الشمالية بصورة اسرع من دخول الحضارة الغربية إليها ، مشوشاً ثقافاتهاالاهلية بصورة استباقية على وجه التقريب ، تنتقل بسرعة مدهشة : « ذلك أن أبعد مناطق الأرض التي يمكن افتراض مجتمعات سليمة فيها ، فتك بها الداء قبل سنوات وأحيانا قبل عشرات السنين من حدوث الاتصال الفعلي .

ويمكن قول الشيء نفسه عن المواد الأولية والتقنيات شرح الفرد ميترو ، في مقال بعنوان « ثورة البلطة » (ديوجين ، ع ٢٥ ، (ديوجين ، ع ٢٥ ، ١٩٥٩) كيف أن اعتماد بلطات الحديد ، الى جانب تسهيل الفعاليات التقنية والاقتصادية وتبسيطها ، يستطيع إحداث دمار حقيقي في الحضارات الاهلية . لقد اضاع شعب اليبريوروفت في شمال استرالية الذين درسهم لوريستون شارب ، مع اعتماد الادوات المعدنية ، مجمل المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي كانت مرتبطة بملكية البلطات الحجرية واستعمالها ونقلها . فسبب اعتماد مجموعة ادوات اكثر اتقانا انهيار التنظيم الاجتماعي وتفكك الجماعة. فالحديد اذن ، سواء كان بشكل ادوات بالية أو تالفة ، بل واحيانا بقايا لايمكن وصفها ، ينتقل بواسطة الحروب والزواجات والمبادلات التجارية بصورة اسرع من انتقال الناس والى امكنة لايصل هؤلاء إليها .

وقد تظهر هذه الضروب من الدمار عن بعد في مظهر طموح حقيقي لبعض الجماعات الاهلية . بفعل حضارة لم تكد تمس هذه الجماعات . فقد ذكّر ستانر مؤخرا بمغامرة قديمة جربها اتنولوجيون آخرون أيضا ، في استراليا أو امريكا الجنوبية أو غيرها . واذ علم نحو عام ١٩٣٠ من تقارير رسمية وشبه رسمية بوجود قبائل لازالت متوحشة بصورة تامة في منطقة بعيدة من استراليا ، فقد اكتشف فيها أن ثمة منشآت موقتة لاوربيين أو صينيين متعاقبة في المنطقة منذ خمسين سنة على وجه التقريب ، كانت تلد نجحت باحداث فراغ وسط سكان اهليين تاهوا بحثاً عن الادوات المعدنية والتبغ والشاي والسكر والثياب. ولم يكن « المتوحشون » المزعومون سوى آخر أقوام الداخل ، الطامحين الى اقتفاء أثر أمثالهم نحو المنطقة الرائدة المتفككة من قبل اجتماعيا وأخلاقيا . ولكن الاراضي غير المستكشفة كانت قد خلت من كل انسان (١) .

— ٢ —

مصادر مقاومة التطور

الثلاثة

بعد تحديد الأطر التاريخية المشخصة التي كانت الانقطاعات الثقافية تتجلى فيها ، يمكن أن نحاول بمخاطر أقل ، استخلاص الاسباب العميقة لمقاومة التطور .

ولكن يجدر قبل كل شيء تخصيص مكان للحالات ، الاستثنائية

(١) W.E.H. Stauner, « Durmugaw, a Nangiomeri » in Joseph B. Casagraude, ed. ixn the Company of Man, p. 74-75.

مع ذلك ، التي تنجح فيها الثقافة الاهلية بالاحتماء جزئيا في نوع من « مشكاة » ثقافية تهيئها الحضارة الصناعية لها .

أشهر الامثلة هو مثال إيروكوا ولاية نيويورك ، الذين يقدمون منذ اكثر من نصف قرن أفضل الفرق المتخصصة في تركيب الهياكل المعدنية : جسور ، ناطحات سحاب ، الخ ، وتشرح هذه الموهبة من جهة بالتدريب التقليدي على اجتياز السيول والجروف ؛ ولأن هؤلاء الهنود وجدوا على الارجح بديلا عن حملاتهم الحربية القديمة في فعالية ملأى بالأخطار تكسب الشهرة ، وتحقق أجوراً عالية ، إلى جانب كونها فاعلية متقطعة منطوية على شيء من حياة الترحل .

وكان ازدهار الفنون التشكيلية والتخطيطية الغريب على ساحل كندا والاسكا الشمالي - الغربي ، بعد انشاء وكالات تجارة الفراء ، أقل دواماً . لكنه لم يكن أقل اثارة للدهشة . فثمة اوقات فراغ متزايدة متحدة مع ادخال الادوات الحديدية واثراء ملائم للمضاربة ، أثارت خلال خمسين سنة تقريبا اتجاها كامنا نحو صراعات النفوذ ، حيث كان يتموم امتلاك المواد الثمينة وعرضها وتدميرها بدور من الدرجة الاولى . والحقيقة في هذه الحالة ، أن الانهيار الديموغرافي ، الناتج عن دخول الأمراض الأوروبية ، كان يعمل موقتا بالاتجاه نفسه ، إذ أن القابا اشرافية عديدة لا وارث لها كانت قد أصبحت بالنسبة الى طبقة من « الاغنياء الجدد » موضوع اشتهاء ووسيلة ارتقاء اجتماعي. ولكننا ، بهذين المثالين والامثلة الاخرى التي كان بالامكان أن نضيفها إليها لانفعل سوى أن نثير الاهتمام .

يبدو ان الاسباب العميقة لمقاومة التطور هي ثلاثة . أولا ، نزعة معظم المجتمعات المسماة بدائية الى تفضيل الوحدة على التطور ؛ ثانيا

احترام القوى الطبيعية احتراما عميقا ؛ واخيرا النفور من الانخراط في سيرورة تاريخية .

(أ) إرادة الوحدة

كثيرا ماتم الاستناد الى الخاصة غير التنافسية عند بعض هذه المجتمعات التي نسميها بدائية في شرح المقاومة التي تبديها ضد التطور والتصنيع. ومع ذلك ، لابد من إبداء تحفظ واحد حول هذه النقطة : قد تكون السلبية واللامبالاة ، اللتان اذهلتا الملاحظين نتيجة جرح نفسي ناجم عن الاتصال ، وليس شرطاً معطى في الأصل . ولكننا لا نملك الالحاح كثيرا على حقيقة ان غياب روح المنافسة المشار إليه لاينتج في اكثر الاحيان عن حالة محرضة من الخارج أو من اشراط سلبي سابق ، بل بالاحرى من تقدم واع ، يطابق تصوراً معينا للعلاقات بين الانسان والعالم ، وبين الناس انفسهم . لأي حد يمكن لمواقف مختلفة جدا عن مواقف العالم الغربي أن تكون راسخة ، كما نرى ذلك على نحو طريف في ملاحظة جرت مؤخرا في غينيا الجديدة لدى غاهوكو – كاما . فقد تعلم هؤلاء لعبة كرة القدم من المبشرين ولكنهم ، عوضا عن البحث عن انتصار أحد الفريقين ، يضاعفون عدد اللعبات حتى يتوازن عدد الخسارات والانتصارات . وتنتهي اللعبة ، لا بفوز أحد الفريقين كما هو الشأن عندنا ، بل حين التأكد من أنه لن يكون هناك خاسر (ريد ، ص ٤٢٩) .

وفي مجتمعات أخرى ، تسجل ملاحظات معكوسة . ولكنها تتنافى ايضا مع روح التنافس الحقيقية : هكذا الالعاب التقليدية بين معسكرين

يمثلان على التوالي الاحياء والاموات . التي يجب أن تنتهي اذن بفوز الاوائل .

إن غاهوكو – كاما هم انفسهم الذين يوزعون ، كما هو الشأن غالبا في غينيا الجديدة ، المسؤوليات السياسية بين شخص الزعيم وشخص الخطيب ، من حيث أن دور هذا الأخير يقوم على اظهار النزاعات بصورة علنية وعدوانية ، فيما يتدخل الزعيم . بالعكس، لتهدئة الوضع واخماده واستخلاص الحلول المتوسطة . ومما يدعو الى الدهشة ، من هذه الناحية ، عدم تصور فكرة تصويت يُعمل به بحسب الاكثرية ، في مجموع المجتمعات المسماة « بدائية » تقريباً ، من حيث أن التماسك الاجتماعي والتفاهم الجيد داخل الجماعة مفضلان على كل تجديد . وبالتالي لاتتخذ في هذه المجتمعات سوى قرارات اجماعية . بل قد يحدث أحيانا ، وذلك أمر ثابت في عدة مناطق من العالم ، أن تسبق المشاورات معارك مصطنعة ، تُنهى في اثنائها الخصومات القديمة . ولا يجري التصويت قبل توصل الجماعة ، التي انتعشت وتجددت ، الى تحقيق الشروط اللازمة للحصول على اجماع ضروري.

(ب) احترام الطبيعة

التصوّر الذي يكوّنه كثير من المجتمعات البدائية عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة قد يشرح ايضاً بعض مقاومات التطور . في الواقع يستتبع التطور تفضيل الثقافة على الطبيعة تفضيلا مطلقا ومعترفا به . الأمر الذي لم يُقبل قط تقريباً خارج منطقة الحضارة الصناعية . ولا ريب في أن الانقطاع بين المملكتين معترف به عالمياً، فلا يوجد مجتمع واحد . مهما كان متواضعا ، لايمنح قيمة عالية

لفنون الحضارة ، التي تتميز البشرية باكتشافها واستخدامها ، عن الحيوانية . غير أن مفهوم الطبيعة عند الشعوب المسماة « بدائية » تتسم دائما بطابع مبهم : الطبيعة هي ماقبل ثقافة وهي ايضا ثقافة فرعية ؛ ولكنها بخاصة المجال الذي يصبو الانسان إلى الاتصال فيه مع الأجداد والارواح والآلهة . فاذاً ، يوجد في مفهوم الطبيعة عنصر « فوق طبيعي » ، وهذه « الفوق الطبيعية » تقع بلا جدال فوق الثقافة مثلما تقع الطبيعة نفسها في القسم الاسفل .

فليس مايدعو الى الدهشة ، والحالة هذه ، أن تقترن التقنيات والمواد الصناعية ، في الفكر الاهلي ، بشيء من نقص في القيمة حالما يتعلق الأمر بالاساس ، اي بالعلاقات بين الانسان والعالم فوق الطبيعي. ففي العصور القديمة الاتباعية وغير الاتباعية ، وفي الفولكلور الغربي وفي المجتمعات الاهلية المعاصرة على السواء ، نعثر على امثلة لاتحصى من تحريم المواد الصناعية المحلية ، أو المواد الداخلة حديثا ، بما يتعلق بجميع اعمال الحياة الاحتفالية وفي مختلف أوقات الطقوس . وكما هو الشأن بما يتعلق بتحريم الربا في المسيحية والاسلام ، ينطوي ذلك على مقاومة عميقة لما قد يسمى « استخدام الوسيلة » . التي تكيف المواقف ، فيما وراء الهدف المعلن لهذا التحريم او ذاك .

وبالاسلوب نفسه انما يجدر تفسير النفور من المعاملات العقارية بدلاً من تفسيرها على أنها نتيجة مباشرة للنظام الاقتصادي أو ملكية الارض الجماعية . فاذا كانت مثلاً بعض الجماعات الأهلية البائسة في الولايات المتحدة ، المؤلفة من عشرات الأسر فقط ، تتمرد أمام احتمال نزع ملكيات تقتضي تعويضا يصل الى عدة مئات الاف الدولارات واحياناً الى عدة ملايين ، فذلك ، بشهادة المعنيين ذاتها ،

لأنهم يتصورون حقلا معيناً على أنه « أم » ، يتعذر عليهم تبديله أو الانفصال عنه . واكثر من ذلك ، فقد عُرفت أقوام من جامعي الحبوب البرية (مينوميني منطقة البحيرات الكبرى) يلمّون تماماً بتقنيات جيرانهم الزراعية (الايروكوا والحالة هذه) ، ولكنهم رفضوا استعمالها في انتاج غذائهم الاساسي (الارز البري) ، الصالح جدا للزراعة ، لأنه من المحرّم عليهم « جرح أمهم الارض ». في مثل هذه الحالات ، يتعلق الأمر بافضلية مبدئية للطبيعة على الثقافة ، عرفتها حضارتنا ايضا في الماضي ، وتصعد احيانا الى السطح في فترات الشك والازمات ولكنها، في المجتمعات المسماة « بدائية » تطرح نفسها على أنها منظومة معتقدات وممارسات مكينة جداً .

في الواقع ، هذا هو التقابل نفسه الذي يمنح اساسه النظري لتقسيم العمل بحسب الجنس . ومهما كان ممكنا أن يبدو هذا التقسيم متغيراً عند مقارنة المجتمعات بعضها بالبعض الآخر ، فانه ينطوي على عناصر ثابتة تفسر تفسيراً مختلفا ، وتختلف تطبيقاتها هنا وهناك. مثال ذلك التماثل بين التقابل : طبيعة / ثقافة والتقابل : انثى / ذكر ، الذي يُخصص للنساء بمقتضاه اشكال الفعالية التي يتصورونها على انها من نظام الطبيعة (كالبستنة) أو على أنها تضع الحرفي على اتصال مباشر مع المنتجات أو المواد الطبيعية (صناعة الخزف اليدوية ، النسج الضفر) ، فيما يميل الرجل للاستيلاء على نماذج الفعالية ذاتها عندما يحتاجون الى تدخل الثقافة بشكل أدوات وآلات يصل صنعها الى مستوى معين من التعقيد (مستوى نسبي حسب المجتمعات مع ذلك) .

(ج) رفض التاريخ

في هذا المنظور المزدوج ، نتبين مقدار العبث في طرح مشكل المجتمعات « بدون تاريخ » . ولا تكمن المسألة في معرفة ما إذا كانت المجتمعات البدائية تملك أو لاتملك تاريخا بالمعنى الذي نعطيه لهذه اللفظة . ذلك أن هذه المجتمعات تقع في الزمنية كالمجتمعات الاخرى كلها وعلى النحو ذاته ، ولكنها خلافا لما يحدث بيننا ، تمتنع على التاريخ وتحاول القضاء على كل مامن شأنه أن يشكل في داخلها بداية صيرورة تاريخية . وكما يقول مثل شائع عند لوفيدو افريقيا الجنوبية ، بصورة تنم عن حنين ودلالة: المثل الاعلى هو العودة الى البيت ، إذ لن يعود أحد الى بطن أمه ابداً . . . .

مجتمعاتنا الغربية مكوّنة لتتغير ، وهذا هو مبدأ بنيتها وتنظيمها . أما المجتمعات « البدائية » فتبدو لنا كذلك ، ولا سيما أن اعضاءها تصوروها لكي تدوم . نافذتها على الخارج مصغرة جدا ، ويسيطر عليها مانسميه عندنا « الروح الاقليمية » . يعتبر الاجنبي قذراً وفظا ولو كان جاراً قريباً ؛ ويذهبون احيانا الى حد إنكار صفة الانسان عليه. ولكن نسيج البنية الاجتماعية الداخلية ، بالعكس ، اكثر تراصاً وزخرفتها اغنى مما هو الشأن في الحضارات المعقدة . ولم يترك فيها شيء للصدفة وحياتها الاخلاقية والاجتماعية مشبعة بالمبدأ المزدوج، القائل بضرورة وجود مكان لكل شيء ، ووجوب وجود كل شيء في مكانه . ويشرح هذا المبدأ أيضاً كيف أن المجتمعات ذات المستوى التقني — الاقتصادي الوضيع تستطيع الاحساس بالرفاهية والكمال،

وكيف أن كلا منها يخال أنه يقدم لاعضائه الحياة الوحيدة التي تستحق العيش . وهي بذلك تمدّ هؤلاء الاعضاء بمزيد من السعادة . ولكن ، بما أن هذه السعادة تتوخى الكمال ، فان كل صورة من صورها منفصلة على نحو حتمي عن الاخرى ، ومحددة من الناحية الحقوقية ان لم يكن من الناحية الفعلية دائماً .

* * *



الفصل الثامن عشر

العرق والتاريخ (١)

ـ ١ ـ

العرق والثقافة

لعل الحديث عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة العالمية ، في سلسلة من الكراسات الرامية الى مكافحة التعصب العرقي ، ينطوي على مايثير الدهشة فقد يكون من العبث تخصيص كل هذه الموهبة والجهود لاثبات عدم وجود شيء ، في حالة العلم الراهنة ، يسمح بتأكيد التفوق الفكري او الدونية الفكرية لعرق بالنسبة لآخر ، إذا كان ذلك فقط لاعادة القوة خفيةً لمفهوم العرق ، وذلك بالظهور بمظهر من يبرهن على أن الجماعات الاتنية الكبرى التي تؤالف البشرية قدمت ، **بصفتها تلك** ، اسهامات نوعية للتراث المشترك .

وليس ثمة شيء أبعد عن قصدنا من مشروع من هذا النوع لا يفضي إلا الى وضع النظرية العرقية بصورة معكوسة . عندما نحاول تمييز العروق البيولوجية بخصائص سيكولوجية خاصة ، نبتعد كثيراً

---

(١) مجموعة المسألة العرقية أمام العلم المعاصر ، اليونسكو ، باريس ، ١٩٥٢ . أعيد نشره باذن من اليونسكو . وقد روجع النص وصححت بعض مقاطعه .

عن الحقيقة العلمية ، سواء حددنا هذه الخصائص بطريقة ايجابية أو سلبية . ولا يغيبن عن البال أن غوبينو ، الذي استحق بتاريخه لقب أبي النظريات العرقية ، كان مع ذلك لايتصور « تفاوت الاعراق البشرية » بصورة كمية بل بصورة نوعية : ذلك أن العروق الكبرى التي ساهمت في نظره بتكوين البشرية الحالية ، بدون امكان نعتها بالبدائية – العرق الابيض ، والعرق الاصفر ، والعرق الاسود – لم تكن متفاوتة بالقيمة المطلقة بقدر ماكانت متنوعة بكفاياتها الخاصة . كان يربط عيب فساد النوع بظاهرة التهجين بدلا من ربطها بمركز كل عرق في سلم من القيم مشترك بين الاعراق كلها ؛ فاذن كان هذا العيب معدّاً للتأثير في البشرية كلها ، المحكوم عليها ، دون تمييز عرقي ، بتهجين يزداد تسارعا . ولكن الخطيئة الاصلية للانتروبولوجيا تكمن في الخلط بين المفهوم العرقي البيولوجي بصورة بحتة (على افتراض أن هذا المفهوم ، حتى في هذا المجال المحدود ، يستطيع نشدان الموضوعية ، مما ينكره علم الوراثة المعاصر) وبين النتاجات السوسيولوجية والنفسانية التي خلقتها الثقافات البشرية . وما ان ارتكب غوبينو هذه الخطيئة حتى وجد نفسه سجين الدائرة الجهنمية التي تقود من خطأ فكري لايستبعد حسن النية الى تبرير غير متعمد لجميع محاولات التفرقة والاضطهاد .

ولهذا عندما نتكلم في هذه الدراسة عن اسهام الاعراق البشرية في الحضارة ، لانريد القول ان الاسهامات الثقافية التي قدمتها آسيا أو اوروبا ، افريقيا او امريكا تستمد بعض الاصالة من واقعة أن سكان هذه القارات هم اجمالا من اصول عرقية مختلفة . واذا كانت هذه الاصالة موجودة – وليس الامر مريباً – فانها ترتبط بظروف

جغرافية وتاريخية وسوسيولوجية وليس بكفايات متميزة متعلقة بالتكوّن التشريحي أو الفيزيولوجي للسود او الصفر أو البيض . ولكن بدا لنا ان سلسلة الكراسات المشار إليها ، في نطاق محاولتها الحكم لصالح هذه النظرة السلبية كانت تجازف في الوقت نفسه بابعاد جانب ذي اهمية مماثلة من حياة البشرية الى المرتبة الثانية : وهو أن البشرية لاتتطور في ظل نظام ذي رتابة مطردة ، وانما من خلال صيغ شديدة التنوع من المجتمعات والحضارات ؛ وهذا التنوع الفكري والجمالي والسوسيولوجي لايقترن بأية علاقة سببية بالتنوع الموجود ، على الصعيد البيولوجي ، بين بعض مظاهر التجمعات البشرية التي تتسنى ملاحظتها: بل يوازيه فقط في مجال آخر . ولكنه يتميز منه ، في الوقت نفسه ، بخاصتين هامتين أولا ، يتعين موقعه في نسق آخر من الاتساع ذلك أن الثقافات البشرية أكثر عددا من الاعراق البشرية نظراً لأن تلك تعدّ بالآلاف ، وهذه بالوحدات: فقد تختلف ثقافتان أعدهما بشر ينتمون الى عرق واحد بقدر ماتختلف، أو اكثر ، ثقافتان تنتميان الى جماعتين متباعدتين عرقيا . ثانيا ، خلافا للتنوع بين الاعراق الذي ينطوي على اهمية رئيسة هي أهمية أصلها التاريخي وتوزعها في المكان ، يطرح التنوع بين الثقافات مشكلات عديدة ، لأنه يمكن التساؤل ما إذا كان يشكل للانسانية حسنة أو سيئة ، وتلك بالطبع مسألة اجمالية تتفرع الى مسائل أخرى عديدة .

اخيراً ، وعلى الأخص ، ينبغي أن نتساءل مما يتألف هذا التنوع ، مع احتمال رؤية الاحكام المسبقة العرقية ، التي ماكادت تستأصل من

مصدرها البيولوجي ، تتشكل ثانية في مجال جديد . فما جدوى أن يتخلى رجل الشارع عن أن ينسب دلالة فكرية أو معنوية لواقعة أنه بجلد أسود أو ابيض . بشعر أماس أو قصير أو جعد ، إذا التزمنا السكوت أمام سؤال آخر ، تثبت التجربة أن هذه الواقعة مرتبطة به ارتباطا مباشراً: اذا كانت القابليات العرقية الغريزية غير موجودة ، فكيف نشرح الانجازات الهائلة المعروفة التي حققتها حضارة الرجل الابيض ، فيما بقيت الشعوب الملونة الى الوراء ، بعضها في منتصف الطريق ، وبعضها يعاني تخلفا يبلغ آلاف السنين أو عشرات آلاف السنين ؟ لايمكن أن ندعي اذن حل مشكل تفاوت الاعراق البشرية بالنفي ، اذا لم نعكف أيضا على مشكل تفاوت – او تنوع – الثقافات البشرية الذي يرتبط بها في ذهن الرأي العام ارتباطا وثيقا من الناحية الواقعية إن لم يكن من الناحية الحقوقية .

– ٢ –

– تنوع الثقافات –

إن فهم مقدار اختلاف هذه الثقافات فيما بينها ، وما اذا كانت هذه الاختلافات تلغي بعضها بعضا ، أو تتناقض ، أو تساعد في تأليف مجموعة متناسقة ، يتطلب اولا محاولة وضع قائمة جرد بها . ولكن الصعوبات انما تبدأ هنا لأنه يجب علينا العلم بأن الثقافات البشرية لاتختلف فيما بينها بطريقة واحدة ولا على صعيد واحد . نحن أولا أمام مجتمعات متجاورة في المكان ، بعضها قريب وبعضها بعيد ، ولكنها اذا اعتبرنا كل شيء ، معاصرة . ثم يجب أن نحسب حساب أشكال الحياة الاجتماعية التي تعاقبت في الزمن والتي حيل بيننا وبين معرفتها بالتجربة المباشرة . كل شخص يمكن أن يتحول إلى اتنوغرافي ويذهب إلى مشاركة المجتمع الذي يعنيه ، غير أنه ، حتى لو أصبح مؤرخا أو عالم آثار ، لايتصل ابدا مع حضارة زائلة اتصالا مباشراً ، بل فقط

من خلال الوثائق المكتوبة أو الآثار التذكارية المجسمة التي يكون هذا المجتمع – أو غيره – قد خلفها بشأنها . واخيراً لايغيبن عن البال أن المجتمعات المعاصرة التي ظلت تجهل الكتابة ، كتلك التي نسميها « متوحشة » أو « بدائية »جاءت هي ايضا بعد اشكال أخرى ، تتعذر معرفتها عمليا . حتى بصورة غير مباشرة ؛ والجرد الدقيق ملزم بأن يخصص لها عددا من العيون البيضاء يفوق بكثير عدد العيون التي نحس بقدرتنا على تسجيل شيء ما فيها. ثمة مشاهدة اولى تفرض نفسها : إن تنوع الثقافات البشرية ، الواقعي في الحاضر ، والواقعي والحقوقي في الماضي ، اكبر بكثير واغنى بكثير مما نحن مهيأون للعلم به أبداً .

ولكننا ، حتى لو كنا مشبعين بشعور التواضع ومقتنعين بهذا التحديد ، نصادف مشكلات أخرى . مااللذي يجب أن نعنيه بثقافات مختلفة ؟ فبعضها يبدو كذلك . ولكنها عندما تنشأ من جذع مشترك لاتختلف مثلما يختلف مجتمعان لم يقيما علاقات في أي وقت من تطورهما فمثلا تختلف امبراطورية الانكيين القديمة في البيرو وامبراطورية داهومي في افريقيا اكثر مما تختلف انجلترا والولايات المتحدة اليوم ، على الرغم من وجوب معاملة هذين البلدين على أنهما مجتمعين متميزين وبالعكس ، ثمة مجتمعات ، اتصل بعضها ببعض مؤخرا ، تعرض على مايبدو صورة واحدة من الحضارة ، في حين أنها بلغتها بطرق مختلفة لايحق لنا اهمالها . وفي المجتمعات البشرية ، توجد قوى تعمل باتجاهات متعارضة في آن واحد : هذه تميل الى توطيد الاقليميات ، بل الى تأكيدها ؛ وتلك تعمل باتجاه التقارب والتشابه . ودراسة اللغة تقدم امثلة واضحة على مثل هذه الظاهرات : ففيما تميل ألسنة من أصل واحد إلى التميز بالنسبة لبعضها بعضا (كالروسية والفرنسية والانجليزية)،

تطوّر ألسنة من اصول مختلفة ، ولكنها محكية في أقاليم متجاورة . بعض الملامح المشتركة : فقد تميزت الروسية مثلا من لغات سلافية أخرى ، من بعض النواحي ، لكي تقترب ، على الأقل ببعض الملامح الصوتية ، من اللغات الفنلندية — الأوغرية والتركية ، المحكية في جوارها الجغرافي المباشر .

عندما ندرس مثل هذه الواقعات — وثمة مجالات اخرى من الحضارة كالمؤسسات الاجتماعية والفن والدين ، تقدم واقعات شبيهة بها — ننتهي الى التساؤل عما اذا كانت المجتمعات البشرية لاتتحدد ، نظرا لعلاقاتها المتبادلة ، بتنوع أمثل لاتستطيع تجاوزه ، كما لاتستطيع بعد ذلك النزول تحته بدون خطر . وهذا الحد الامثل يتغير تبعاً لعدد المجتمعات واهميتها العددية وبعدها الجغرافي ووسائل الاتصال (المادية والفكرية) التي تستخدمها . والواقع أن مشكل الاختلاف لايقتصر على أن يطرح نفسه بصدد الثقافات التي يُنظر اليها في علاقاتها المتبادلة. انه موجود ايضا داخل كل مجتمع ، في جميع الفئات التي تكوّنه : فالشيع والطبقات والاوساط المهنية والطائفية ، الخ ، تطوّر بعض الاختلافات التي يعلق كل انسان أهمية قصوى عليها . يمكن التساؤل عما اذا كان هذا التنويع الداخلي لايميل الى الازدياد عندما يصبح المجتمع ، من نواح أخرى ، اكبر حجما واكثر تجانسا ، تلك كانت على الارجح حالة الهند القديم ، بنظام شيعه كما ازدهر عقب إقامة الهيمنة الآرية .

نرى اذن أن مفهوم تنوع الثقافات البشرية لاينبغي تصوره بطريقة سكونية . إن هذا التنوع ليس تنوع مجموعة عينات جامدة أو تنوع

كتالوج (*) لاحياة فيه. لقد أعد الناس ولا ريب ثقافات مختلفة بسبب البعد الجغرافي وخصائص البيئة والجهل بباقي البشرية ؛ على أن ذلك لايصح تماماً الا اذا نشأ كل مجتمع ، أو كل ثقافة ، وتطوّر في عزلة عن المجتمعات الأخرى كلها . ولكن ، ليس الشأن كذلك ابداً ، ماعدا ، ربما ، في أمثلة استثنائية كحالة التاسمانيان (وفي هذه الحالة ايضا ، لفترة محدودة) . فالمجتمعات البشرية ليست وحيدة أبداً ؛ وعندما تبدو اكثر ماتكون انفصالا ، فذلك انما يكون بشكل مجموعات أو فئات أيضا . وهكذا لانبالغ اذا افترضنا أن الثقافات الامريكية الشمالية والجنوبية كانت منفصلة تماماً عن باقي العالم طوال عشرات آلاف السنين . غير أن هذه المجموعة الكبيرة المنفصلة كانت مؤلفة من مجتمعات كثيرة ، صغيرة وكبيرة ، تتصل فيما بينها اتصالا وثيقا . والى جانب هذه الاختلافات الناشئة عن العزلة ، توجد اختلافات ناتجة عن القرب ، لاتقل أهمية : كالرغبة في المعارضة ، والتميّز والمحافظة على الذات. لقد نشأت أعراف كثيرة لامن ضرورة داخلية أو حادث ملائم ؛ بل من مجرد رغبة بعض المجتمعات في عدم البقاء على الهامش بالنسبة لجماعة مجاورة كانت تخضع لمعايير دقيقة مجالاً فكريا او حيويا ، لم تكن هذه المجتمعات قد فكرت بسن قواعد فيه . وعلى ذلك لايجب أن يدعونا تنوع الثقافات البشرية إلى ملاحظة مجزئة أو مجزّأة . فهو مرتبط بالعلاقات التي توحد الجماعات اكثر مما يتعلق بعزلتها .

(*) Catalogue .

التمحور على وحدة حضارية

يبدو مع ذلك أن تنوع الثقافات قلّما ظهر للناس على ماهو عليه : ظاهرة طبيعية ناتجة عن علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين المجتمعات : بل وجدوا فيه نوعا من التشوه في التكوين او من العار ؛ وفي هذه الميادين، لم يقم تقدم المعرفة على تبديد هذا الوهم لصالح نظرة أصح ، بقدر ماقام على قبوله أو العثور على وسيلة الخضوع له .

إن الموقف الأكثر قدما ، الذي يستند ولا ريب الى اسس نفسية متينة ، نظراً لميله الى الظهور ثانية عند كل منا عندما نكون في وضع طارىء ، يكمن في التخلي بلا قيد ولا شرط عن الاشكال الثقافية : الاخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، التي هي اكثر بعداً عن الاشكال التي نتماثل معها . « عادات متوحشين » . « ليس هذا من عندنا » ، « لاينبغي السماح بذلك » ، الخ ؛ كلها ردود فعل فظة تعبر عن القشعريرة نفسها والاشمئزاز ذاته أمام اساليب عيش واعتقاد وتفكير غريبة علينا . هكذا كانت العصور القديمة تخلط كل مالم يكن من نوع الثقافة اليونانية (ثم اليونانية — الرومانية) تحت اسم همج (barbare) ؛ ثم استعملت الحضارة الغربية لفظ متوحش (sauvage) بالمعنى نفسه . وعليه يخفي هذان النعتان حكما واحدا : يحتمل ان كلمة barbare ترجع من حيث الاشتقاق اللغوي الى غموض تغريد العصافير وجمجمته اللذين يعارضان القيمة الدالة للغة البشرية . وكلمة sauvage ، « من الغابة » ، تذكّر ايضا بنمط حياة حيوانية ، بالمقابلة مع الثقافة البشرية . وفي الحالتين، يرفضون قبول واقعة التنوع الثقافي ؛ ويفضلون أن يلقوا في الطبيعة، خارج الثقافة ، كل مالا يطابق المعيار الذي يعيشون في ظله .

هذه النظرة الساذجة ، ولكنها الراسخة لدى معظم الناس لاتحتاج الى نقاش إذ أن هذه الكراسة — وجميع كراسات السلسلة ذاتها — تدحضها بحق . ويكفي أن نلاحظ هنا أنها تخفي مفارقة ذات مغزى . فهذا الموقف الفكري ، الذي نلقي باسمه « المتوحشين » (أو جميع الذين اختيروا ليكونوا كذلك) خارج البشرية ، هو بالضبط الموقف الأوضح والاكثر تميزا لهؤلاء المتوحشين انفسهم . في الواقع نعلم أن مفهوم الانسانية ، الذي يضم بدون تمييز عرقي أو حضاري جميع اشكال الجنس البشري . قد ظهر بصورة متأخرة جدا وانتشر انتشاراً محدوداً. وحيثما يبدو أنه بلغ أوج تطوره ، ليس من المؤكد — والتاريخ الحديث يثبت ذلك — أنه في منجى من الابهامات والانكفاءات . ولكن هذا المفهوم يبدو غائبا تماما خلال عشرات الآلاف من السنين بالنسبة الى أجزاء واسعة من الجنس البشري . فالبشرية تتوقف عند حدود القبيلة والمجموعة اللغوية واحيانا القرية ، بحيث أن عدداً كبيرا من الشعوب المسماة بدائية تسمي نفسها باسم يعني « الناس ») أو احيانا — هل سنقول بمزيد من الرزانة — « الصالحين » « الفاضلين » ، « الكاملين ») منطويا هكذا على أن القبائل الأخرى أو الفئات أو القرى لاتشترك بالفضائل البشرية او حتى الطبيعة البشرية . ولكنهم في الأكثر مؤلفون من « اشرار » أو « مجرمين » أو « قرود » او « بيوض قمل » . ويذهب بهم الأمر احيانا إلى حد حرمان الغريب من هذه الدرجة الواقعية الاخيرة بجعلها « شبحاً » أو « خيالا » . وهكذا تتحقق أوضاع غريبة يتولى فيها كل من المحادثين الدور الرئيسي بقسوة . ففي ارخبيل الأنتيل ، وبعد سنوات من اكتشاف امريكا ، حين كان الاسبان يرسلون لجان استقصاء للبحث عما اذا كان الأهالي يملكون أرواحاً . كان هؤلاء

الاهالي يحاولون تغطيس بعض الاسرى البيض في الماء ليتحققوا بواسطة مراقبة مطولة مما اذا كانت جثثهم عرضة للتفسخ .

هذه النادرة . الغريبة والفاجعة معاً تمثل جيدا مفارقة النسبية الثقافية (التي سنعثر عليها ايضا باشكال أخرى) : اننا كلما ادعينا اقامة تمييز بين الثقافات والاعراف انما نتماثل على نحو اكمل مع تلك التي نحاول نكرانها . فعندما ننكر الانسانية على اولئك الذين يبدون اكثر ممثليها « توحشا » أو « همجية » لانفعل شيئاً سوى استعارة أحد مواقفها النموذجية . الهمجي هو اولا ، الانسان الذي يعتقد بالهمجية (١) .

ولا ريب في أن المذاهب الفلسفية وللدينية الكبرى — سواء كانت البوذية او المسيحية أو الاسلام او المذاهب الرواقية والكانتية والماركسية قاومت بصورة مستمرة هذا الضلال غير أن مجرد الاعلان عن المساواة الطبيعية بين جميع الناس وعن الاخوة التي يجب أن توحدهم بدون تمييز في العرق او الثقافة . ينطوي على شيء مما يخدع الفكر لأنه يهمل تنوعاً فعليا يفرض نفسه على الملاحظة ولا يكفي ان يقال عنه إنه لايؤثر في جوهر المشكل حتى يكون مباحا لنا من الناحية النظرية والعملية ان نتصرف كما لو لم يكن موجوداً . ولهذا فان مقدمة تصريح اليونسكو الثاني حول مسألة الاعراق تلاحظ بذكاء أن مايقنع رجل الشارع بوجود الاعراق هو « البداهة المباشرة لحواسه عندما يلمح في آن واحد افريقيا واوروبيا وآسيويا وهنديا امريكيا » .

إن إعلانات حقوق الانسان الكبرى ذاتها تنطوي على هذه القوة. وهذا الضعف إذ تذكر مثلا أعلى ينسى في اكثر الاحيان حقيقة أن

---

(١) انظر مناقشة ريمون ارون الشيقة التي تناولت هذا المقطع : « مفارقة الذات والآخر » في مبادلات وتواصلات ، مجلد ٢ ، ص ٩٤٣ — ٩٥٢ .

الانسان لايحقق طبيعته في انسانية مجردة ، بل في ثقافات تقليدية تبقى اكثر تغيراتها ثورية ذيولا كامنة ، وتشرح ذاتها بمقتض وضع محدد تماماً في الزمان وفي المكان . إن الانسان الحديث ، وقد توزّع بين الغواية المزدوجة بادانة تجارب تصدمه انفعاليا ، وانكار اختلافات لايفهمها فكريا ، كرس نفسه الى مئة تأمل فلسفي وسوسيولوجي لكي يقيم تسويات باطلة بين هذين القطبين المتناقضين ولكي يعرض تنوع الثقافات ساعيا في الوقت نفسه الى حذف مايحفظه له هذا التنوع من الفضيحة والازعاج .

غير أن هذه التأملات ، مهما كانت مختلفة ، واحيانا غريبة ترجع في الواقع الى حصيلة واحدة ، يعتبر مصطلح **نشوئية مزيفة** أصلح المصطلحات لوصفها دون شك . فمم تتألف ؟ إن المسألة على وجه الدقة هي محاولة ترمي لحذف تنوع الثقافات مع التظاهر في الوقت نفسه بالاعتراف به تماماً . ذلك أننا لو عالجنا مختلف الحالات التي توجد فيها المجتمعات الانسانية ، القديمة والبعيدة على السواء ، على أنها **أطوار** أو **مراحل** تطور وحيد عليه ، وهو ينطلق من نقطة واحدة ، أن يعمل على توجيهها نحو هدف واحد ، لرأينا جيداً أن التنوع يصبح ظاهراً فحسب . وتصبح البشرية واحدة ومماثلة لنفسها ؛ وانما لايمكن أن يتحقق هذا التماثل وهذه الوحدة الا بصورة تدريجية . وتنوع الثقافات يمثل لحظات سيرورة تخفي واقعا أعمق أو تؤخر ظهوره .

قد يبدو هذا التحديد مختصراً عندما تكون ماثلة أمام ذهن المرء فتوحات الداروينية الهائلة . ولكن الداروينية ليست موضع خلاف ، لأن النشوئية البيولوجية والنشوئية الكاذبة اللتين في متناول نظرنا مذهبان مختلفان . نشأ المذهب الاول بمثابة فرضية عمل واسعة ، قائمة

على ملاحظات تُرك أقلّها للتفسير . ولهذا فان مختلف النماذج التي تشكل نسب الحصان يمكن تصنيفها في سلسلة نشوئية واحدة لسببين : السبب الاول هو لزوم وجود حصان لتوليد حصان ؛ والثاني هو وجوب احتواء طبقات ارضية متراكبة . وبالتالي متدرجة في القدم من الناحية التاريخية ، على هياكل عظمية تتغير بصورة تدريجية من الشكل الاحدث الى الشكل الاقدم . وهكذا يحتمل جدا أن الفرس المتحجر هو الجد الحقيقي للحصان الداجن . وتنطبق المحاكدة عينها دون شك على الجنس البشري وعلى أعراقه . ولكننا عندما ننتقل من الواقعات البيولوجية الى واقعات الثقافة تتعقد الامور تعقيدا غريبا . يمكن العثور على اشياء مادية في الارض ، ومشاهدة أن شكل صنع نموذج معين من الاشياء، أو تقنية صنعه ، تتغير تدريجيا حسب عمق الطبقات الجيولوجية . ومع ذلك لا تلد البلطة بصورة مادية بلطة أخرى على النحو الذي يلد فيه الحيوان . والقول في هذه الحالة الاخيرة بتطور بلطة بدءاً من بلطة أخرى يشكل اذن صيغة مجازية وتقريبية مجردة من الدقة العلمية التي تتعلق بالتعبير المشابه المطبق على الظاهرات البيولوجية . فما يصح في الاشياء المادية التي تأيد وجودها المادي في الأرض ، بما يتعلق بعهود يمكن تحديدها ، هو اصح ايضا بما يتعلق بالمؤسسات والمعتقدات والاذواق التي نجهل ماضيها عادة . إن مفهوم التطور البيولوجي يطابق فرضية تنطوي على أعلى معادلات الاحتمال التي قد تصادف في مجال العلوم الطبيعية ؛ فيما لايحمل مفهوم التطور الاجتماعي أو الثقافي ، في الأكثر ، سوى طريقة مغرية في عرض الواقعات ، ولكنها ملائمة بطريقة خطرة .

أضف أن هذا الاختلاف ، المهمل في الاغاب ، بين النشوئية

الحقيقية والنشوئية الزائفة يُشرح بتاريخ ظهور كل منهما . ومن المؤكد أن النشوئية السوسيولوجية لابد لها من أن تكون قد تلقت دفعاً قويا من النشوئية البيولوجية ؛ ولكنها سابقة عليها في الزمن . ومن غير أن نعود الى التصورات القديمة التي استأنفها باسكال ، والتي تشبّه البشرية بكائن حي يمرّ بمراحل الطفولة والمراهقة والرشد المتعاقبة ، فان في القرن الثامن عشر انما يشهد المرء ازدهار التخطيطيات الاساسية التي يشكل كل منها فيما بعد موضوع معالجة : « حلزونيات فيكو » و « عصوره الثلاثة » التي تعلن « الحالات الثلاث » لكونت و « درَج » كوندورسيه . وقد أعدّ مؤسسا النشوئية الاجتماعية ، سبنسر وتايلر ، مذهبهما قبل كتاب **أصل الأنواع** أو بدون قراءته. إن النشوئية الاجتماعية السابقة على النشوئية البيولوجية المتصفة بأنها نظرية علمية، ليست في معظم الاحيان سوى تمويه علمي مزيف لمشكل فلسفي قديم ليس من المؤكد اطلاقا أن في وسع الملاحظة والاستقراء تقديم مفتاحه ذات يوم .

— ٤ —

ثقافات قديمة وثقافات بدائية

قلنا إن كل مجتمع يستطيع ، من وجهة نظره الخاصة ، توزيع الثقافات الى ثلاث فئات : الثقافات المعاصرة ، ولكن في مكان آخر من الكرة ؛ والثقافات التي ظهرت في المكان نفسه وانما سبقته زمنيا ؛ وأخيرا الثقافات التي تقدمت عليه زمنيا ووجدت في غير مكان وجوده.

ورأينا أن هذه المجموعات الثلاث يمكن التعرف عليها بصورة متفاوته . ففي حالة المجموعة الاخيرة ، وعندما نكون أمام ثقافات تجهل الكتابة وفن العمارة وذات تقنيات بدائية (كما هو الشأن بالنسبة

لنصف الارض المعمورة وبنسبة ٩٠ ـ ٩٩٪ . حسب المناطق ، في المدة الزمنية المنصرمة منذ بداية الحضارة)، يمكن القول اننا لانستطيع أن نلمّ بشيء منها ، وإن كل مانحاول تصوره بصددها يؤول إلى فرضيات اعتباطية .

وبالمقابل ، يستهوينا جدا أن نحاول إقامة علاقات بين ثقافات المجموعة الأولى ، تعادل نسقا من التعاقب في الزمان . كيف لانتذكّر بعض المجتمعات المعاصرة ، التي تجهل الكهرباء والآلة البخارية ، بالمرحلة المقابلة في تطور الحضارة الغربية ؟ وكيف لانقارن القبائل الاهلية التي تجهل الكتابة والعدانة ، ولكنها ترسم صوراً على الجدران الصخرية وتصنع ادوات حجرية ، بالاشكال القديمة لهذه الحضارة نفسها ، التي تؤيد التماثل آثارُها الموجودة في مغاور فرنساواسبانيا؟ هنا على وجه الخصوص انما انطلقت النشوئية المزيفة . ومع ذلك فان هذه اللعبة المغرية التي نستسلم لها كلما سنحت الفرصة لنا ، استسلاما لايقاوم على وجه التقريب ، (ألا يطيب للسائح الغربي أن يعثر على « العصر الوسيط » في الشرق و « عصر لويس السادس عشر » في بكين ماقبل الحرب العالمية الأولى ، و « العصر الحجري » بين أهالي استراليا أو غينيا الجديدة ؟) في منتهى الضرر . نحن لانعرف من الحضارات الزائلة سوى بعض الجوانب ، وهي قليلة جدا عندما تكون الحضارة المعنية اكثر قدما ، إذ أن الجوانب المعروفة هي تلك التي استطاعت أن تنجو من عوائد الزمن . والطريقة اذن تكمن في اعتبار الجزء مكان الكل واستنتاج تماثل **جميع** جوانب حضارتين بسبب تماثل **بعض** جوانبهما (هذه راهنة وتلك زائلة) . وعليه لايصعب الدفاع عن هذه

الطريقة في المحاكمة منطقيا فحسب ، بل كذبتها الواقعات في كثير من الحالات ايضا .

فالى عهد حديث نسبيا ، كان التاسمانيان والباتاغون يملكون أدوات من الحجر المصقول ، وما زالت قبائل استرالية وامريكية تصنع بعض هذه الادوات . غير أن دراسة هذه الادوات تساعدنا قليلاجدا في فهم استعمال ادوات العصر الحجري القديم . فكيف كانوا يستخدمون هذه الاسلحة من « القبضات » الصوانية الشهيرة التي كان لابد ، مع ذلك ، لا ستخدامها أن يكون من الدقة بحيث أن اشكال صنعها وتقنياته لم تتغير طوال مئة الف سنة أو مئتي ألف ، وعلى مساحة ممتدة من انجلترا إلى افريقيا الجنوبية . ومن فرنسا الى الصين ؟ ولأي شيء كانت تستخدم القطع المكتشفة في مدينة لوفالوا بيرو الفرنسية ، المثلثة والمسطحة ، الموجودة بالمئات في الطبقات المعدنية ، والتي لم تتوصل أية فرضية لتحليلها ؟ وماذا كانت « عصي القيادة » المزعومة ، المصنوعة من قرون الرنّات ؟ وما الذي كانته تكنولوجيا الثقافات التاردينوازية التي خلفت وراءها عدداً لايصدق من قطع الحجر المصقول ، ذات اشكال هندسية في منتهى التنوع ، فيما لم تترك سوى عدد قليل جدا من الادوات على صعيد اليد البشرية ؟ تبين جميع هذه الشكوك وجود تشابه بين مجتمعات العصر الحجري القديم وبعض المجتمعات الأهليةالمعاصرة : استخدام مجموعة ادوات من الحجر المصقول . ولكن حتى على صعيد التكنولوجيا ، يصعب المضي أبعد من ذلك : كان استعمال مادة البناء ونماذج الادوات ، وما خصصت له ، مختلفة . وقلما يفيدنا بعضها شيئا عن بعضها الآخر بهذا الشأن . فكيف تستطيع اذن أن تخبرنا عن اللغة والمؤسسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية ؟

أحد أكثر التفسيرات شيوعاً بين تلك التي تلهمها النشوئية الثقافية، يعالج الرسوم الصخرية التي تركتها لنا مجتمعات العصر الحجري القديم المتوسط على أنها رسوم سحرية مرتبطة بطقوس صيد . وسير المحاكمة هو التالي : تملك الشعوب البدائية الحالية طقوس صيد ، تبدو لنا غالبا مجردة من قيمة منفعية ؛ وتبدو لنا الرسوم الصخرية ماقبل التاريخية، بعددها وبوضعها في قعر المغاور ، بدون قيمة منفعية ؛ وكان اصحابها صيادين : فاذاً كانت تستخدم بمثابة طقوس صيد . يكفي ذكر هذه البرهنة الضمنية لتقدير عدم منطقيتها . يضاف الى ذلك أنها انما راجت بين غير الاختصاصيين ، لأن الاتنوغرافيين العارفين بهذه الشعوب البدائية ، التي أخضعتها بالمذة كبيرة وحشية تدعي العالم ولا تحترم الثقافات البشرية الى جميع ضروب الاعمال ، متفقون على القول بعدم وجود شيء في الواقعات الملاحظة من شأنه أن يسمح بوضع فرضية عن الوثائق موضوع البحث. وبما أننا نتحدث هنا عن الرسوم الصخرية، سنلفت الانتباه الى أن الفنون البدائية ، باستثناء الرسوم الصخرية الافريقية الجنوبية (التي يعتبرها بعضهم بمثابة أعمال أهال حديثين) ، بعيدة عن الفن المجدلي والاورينياسي بُعدها عن الفن الاوروبي المعاصر . لأن هذه الفنون تتميز بدرجة عالية من النمنمة تذهب إلى أقصى التشوّهات ، فيما يعرض الفن ماقبل التاريخي واقعية آسرة . وقد يستهوينا أن نرى في هذه السمة الاخيرة أصل الفن الاوروبي؛ ولكن قد يكون ذلك غير صحيح ، إذ أن العصر الحجري القديم ، جاءت بعده أشكال أخرى على الإقليم نفسه لاتتسم بالطابع عينه ، وأن استمرار الموقع الجغرافي لايُغير شيئا من حقيقة تعاقب شعوب مختلفة على الأرض نفسها ، تجهل او لاتهتم باعمال سابقيها ، وتحمل كل منها معتقدات وتقنيات وأساليب متعارضة .

إن حالة حضارات أمريكا قبل الكولومبية ، عشية الاكتشاف تذكّر بمرحلة العصر الحجري المصقول الاوروبي ولكن هذه المماثلة ليست أكثر صموداً أمام الفحص ففي أوروبا يسير تدجين الحيوانات والزراعة جنباً إلى جنب ، فيما يترافق تطوير الزراعة في امريكا بجهل تدجين الحيوانات جهلا تاماً تقريبا (أو على الاقل بتحديده للحد الاقصى) وفي امريكا ، تدوم مجموعة الادوات الحجرية في اقتصاد زراعي يقترن في أوروبا ببداية العدانة .

لايجدي إكثار الامثلة . لأن المحاولات الجارية بهدف معرفة غنى الثقافات البشرية واصالتها وبهدف ردها الى حالة نسخ من الحضارة الغربية ، متصفةٍ بالتخلف المختلف الدرجات ، تصطدم بصعوبة أكثر عمقا : إن كل المجتمعات البشرية ، إجمالا ، (باستثناء أمريكا التي سنعود إليها) تجرّ وراءها ماضيا من حجم واحد تقريبا . فلكي نعالج بعض المجتمعات على أنها « مراحل » من تطور بعض المجتمعات الاخرى ، يجب التسليم عندئذ بحدوث شيء ما لهذه الاخيرة وعدم حدوث شيء بالنسبة لتلك ، أو شيء قليل جدا . وفي الواقع ، نتكلم بسرور عن « شعوب بلا تاريخ » (لنقول احيانا إنها أسعد الشعوب) . رتعني هذه الصيغة الايجازية فقط أن تاريخ هذه الشعوب مجهول وسيبقى مجهولا ، ولا تعني أنه غير موجود . فخلال عشرات بل مئات آلاف السنين ، وجد بشر ، هناك ايضا ، أحبوا وكرهوا وتأملوا وابتكروا وكافحوا . وفي الحقيقة لاتوجد شعوب اطفال فجميعها راشدة حتى تلك التي لم تكتب مذكرات طفولتها ومراهقتها .

يمكن بالتأكيد القول إن المجتمعات البشرية استعملت بصورة متفاوتة زمنا ماضيا ربما كان زمنا ضائعا بالنسبة الى بعضها ؛ وإن بعضها

كان يعجل في أعماله وبعضها الآخر كان يعبث على طول الطريق وننتهي هكذا الى التمييز بين نوعين من التاريخ : تاريخ تقدمي ، اكتسابي ، يكدس الاكتشافات والابتكارات لبناء حضارات كبيرة ، وتاريخ ربما فعّال كالأول ويستخدم المقدار نفسه من المواهب ، ولكنه يفتقر الى الموهبة التأليفية التي هي وقف على الاول . فكل تجديد ، بدلا من أن ينضاف الى التجديدات السابقة والمتجهة في الاتجاه نفسه ، ينحل فيها في نوع من المدّ المتموّج الذي لايتوصل أبداً الى الابتعاد باستمرار عن الاتجاه البدئي .

يبدو لنا هذا التصور اكثر مرونة وتلونا من الآراء التبسيطية التي انصفناها في الفقرات السابقة . وفي وسعنا أن نحفظ له مكانا في محاولة تفسير تنوع الثقافات وذلك بدون إلحاق الضرر بأي منها . ولكن يجب بحث عدة مسائل قبل ذلك .

— ٥ —

فكرة التقدم

يجب اولا أن ندرس الثقافات المنتمية الى المجموعة الثانية التي ميزناها . أي تلك الثقافات التي سبقت الثقافة — أيا كانت — التي ننظر من وجهة نظرها الى هذه الثقافات ، سبقا تاريخيا . إن وضعها أشد تعقيدا مما هو الشأن في الحالات المبحوثة سابقا . ذلك أن فرضية التطور التي تبدو في منتهى الغموض والهشاشة عندما نستخدمها في ترتيب المجتمعات المعاصرة النائية في المكان ، لاتقبل النزاع هنا الا بصعوبة، وحتى أنها تبدو مؤيدة بالوقائع مباشرة . نحن نعلم ، باتفاق شهادة علم الآثار وما قبل التاريخ وعلم الإحاثة ، أن أوروبا الحالية كانت تسكنها اولا اجناس مختلفة من نوع homo (انسان) ، كانت

تستعمل أدوات من الصوان ، منحوتة بشكل بدائي ؛ وأن هذه الثقافات الاولى تلتها أخرى ، يدقّ فيها نحت الحجر ثم يترافق بالصقل وشغل العظم والعاج ؛ وأن صناعة الخزف والحياكة والزراعة وتربية المواشي تظهر بعد ذلك مقرونة تدريجيا بالعدانة التي نستطيع أيضا تمييز مراحلها. إن هذه الاشكال المتعاقبة تنتظم إذن في اتجاه تطور وتقدم ؛ فبعض هذه الاشكال عليا وبعضها الآخر دنيا . ولكن اذا صح ذلك كله فكيف لاتؤثر هذه التمييزات حتما في طريقة معالجة بعض الاشكال المعاصرة ، بل تكشف عن فروق مماثلة فيما بينها ؟ إن نتائجنا السابقة تتعرض اذن الى أن توضع موضع شك بسبب هذه الطريقة الجديدة الملتوية .

إن الانجازات التي حققتها البشرية منذ أصولها لعلى قدر كبير من الوضوح والجلاء بحيث أن كل محاولة لمناقشتها تؤول الى تمرين بلاغي. ومع ذلك ليس ترتيبها في سلسلة منتظمة ومستمرة بالسهولة التي يظنها بعضهم . كان العلماء ، قبل خمسين سنة ، يستعملون في تصورها مخططات في منتهى البساطة : عصر الحجر المنحوت ، عصر الحجر المصقول ، عصور النحاس والبرونز والحديد . وهذا ملائم جدا . ونحن نظن اليوم أن صقل الحجر ونحته وجدا أحيانا جنبا الى جنب ؛ وعندما تحجب التقنية الثانية الأولى تماما فان ذلك لا يكون نتيجة تقدم تقني منبثق تلقائيا من المرحلة السابقة بل محاولة لتقليد — بالحجر — الاسلحة والادوات المعدنية التي وجدت في حوزة حضارات اكثر تقدما بلا ريب ولكنها معاصرة لمقلديها . وبالعكس فان الخزافة التي كان الظن يتجه الى تضامنها مع عصر الحجر المصقول ، تقترن بنحت الحجر في بعض مناطق شمال اوروبا .

ولكي لانتفحص سوى عصر الحجر المنحوت ، المسمى العصر الحجري القديم ، كان الظن يتجه قبل بضع سنوات ، إلى أن مختلف أشكال هذه التقنية – التي تميز على التوالي الصناعات « ذات النواة » والصناعات « ذات الشظايا » والصناعات « ذات الشفرات » – كانت تطابق تقدماً تاريخيا في ثلاث مراحل سميت عصر الحجر القديم الادنى وعصر الحجر القديم الاوسط وعصر الحجر القديم الأعلى . ومن المسلم به اليوم أن هذه الاشكال الثلاثة قد تعايشت ، مشكّلة ، لا مراحل تقدم وحيد الاتجاه . بل مظاهر أو كما يقال « هيئات » واقع غير سكوني بالتأكيد وانما خاضع لتغيرات وتحولات معقدة جدا . في الواقع . إن الليفالوازي المذكور آنفا ، والذي يقع ازدهاره بين الالف ٢٥٠ والالف ٧٠ قبل العصر الميلادي ، يبلغ اتقانا في تقنية النحت ماكان من المفروض أن يوجد الا في نهاية عصر الحجر المصقول ، أي بعد ٢٤٥ – ٦٥٠ ألف سنة ، ويشق علينا تقليده اليوم .

كل ماهو صحيح بما يتعلق بالثقافات صحيح ايضا على صعيد الاعراق ، دون امكان إقامة (بسبب اختلاف الحجوم) علاقة متبادلة بين السيرورتين : في اوروبا ، لم يسبق الانسان النياندرتالي أقدم اشكال الانسان العالم (Homo sapiens) ؛ بل كانت هذه الاشكال معاصرة له وربما متقدمة عليه . ولا يستبعد أن تكون نماذج البشريات الاكثر تنوعا قد وجدت معاً في الزمان : « اقزام » افريقيا الجنوبية « عمالقة » الصين واندونيسيا ؛ وحتى في المكان ، في بعض مناطق افريقيا .

مرة أخرى ، لايرمي ذلك كله الى انكار واقع تقدم البشرية ، ولكنه يدعونا الى تصوره بمزيد من الاحتراس . يميل تطور المعارف

الاثرية وما قبل التاريخية الى **عرض أشكال حضارية في المكان** ، كنا ميالين لتصورها **متدرجة في الزمان** . وهذا يعني أمرين : اولا إن « التقدم » (اذا كان هذا اللفظ مايزال ملائما للدلالة على واقع يختلف جدا عن الواقع الذي كان يطبق عليه في باديء الأمر) ليس محتما ولا مستمراً ؛ بل ينشأ على طفرات او قفزات أو ، كما يقول البيولوجيون ، تبدلات مفاجئة . وهذه الطفرات والقفزات لاتكمن في الابتعاد دائما في الاتجاه ذاته ، بل تترافق بتغييرات في الاتجاه ، تقريبا بطريقة فرس الشطرنج ، التي تملك التصرف بعدة نقلات وانما ليس في اتجاه واحد ابداً . فالبشرية السائرة في طريق التقدم لاتشبه شخصا يرتقي درجا ، مضيفا بكل حركة من حركاته درجة جديدة الى الدرجات التي صعدها ؛ بل تذكّر بالاحرى باللاعب الذي يتوزع حظه على عدة قطع من النرد ، والذي يراها ، في كل مرة يلقيها ، تتبعثر على البساط جالبة إليه حسابات مختلفة . فما نربحه على صعيد، نحن معرضون دائما لخسارته على صعيد آخر ، وانما بين الحين والآخر فقط يكون التاريخ تراكميا ، أعني أن الحسابات تضاف إلى بعضها بعضا لتؤلف تركيبا ملائما .

أن لايكون هذا التاريخ التراكمي وقفا على حضارة أو عهد من عهود التاريخ ، فذلك مايظهره مثال امريكا بصورة مقنعة . فهذه القارة الشاسعة تشهد مجيء الانسان ، بفئات صغيرة من الرّحّل بالتأكيد، عابرة مضيق بهرينغ مستفيدة من جليد العهود الجليدية الاخيرة ، في تاريخ تحدده المعارف الاثرية الحالية موقتا حوالي الالف العشرين . ففي هذه الحقبة ، ينجح هؤلاء الناس في عرض تاريخ تراكمي من اكثر العروض اثارة للاعجاب في العالم : فقد كشفوا كليا مورد

بيئة طبيعية جديدة ، ودجنوا فيها (الى جانب بعض الاجناس الحيوانية) اكثر الاجناس النباتية تنوعا لطعامهم وادويتهم وسمومهم ونمّوا – واقعة لامثيل لها – مواد سامة كالمانيهوث الذي يؤدي دوراً اساسيا في الغذاء ، وغيرها من المواد المنشطة او المخدرة ؛ وجمعوا بعض السموم أو المخدرات تبعا للاجناس الحيوانية التي يمارس عليها كل من هذه المواد تأثيرا فعّالا في أوقات معينة ؛ وطوروا أخيرا بعض الصناعات كالنسيج والخزفيات ، وشغل المعادن الثمينة ، الى أعلى درجات الاتقان. ولتقويم هذا العمل الهائل ، يكفي تقدير مساهمة امريكا في حضارات العالم القديم اولا ، البطاطا والكاوتشوك والتبغ والكوكا (اساس التخدير الحديث) التي تشكل ، بطرق متنوعة بالتأكيد أربعة اعمدة من أعمدة الثقافة الغربية ، والذرة الصفراء والفول السوداني اللذين كان لابد لهما من احداث ثورة في الاقتصاد الافريقي ، ربما قبل تعميمهما في نظام اوروبا الغذائي ، ثم الكاكاو والفانيليا والبندورة والاناناس والفايفلة ، وانواع عديدة من الفاصولياء والاقطان والقرعيات. وأخيرا ، عرف المايا الصفر ، أساس الحساب وأساس الرياضيات الحديثة بصورة غير مباشرة ، واستعملوه قبل خمسمائة سنة على الأقل من اكتشافه على يد العلماء الهنود الذين أخذته اوروبا منهم بواسطة العرب . وربما لهذا السبب كان تقويمهم ، اذا نظرنا اليه في عصر واحد ، أدق من تقويم عهد العالم القديم . ومسألة معرفة ما اذا كان نظام الانكا السياسي اشتراكيا او استبداديا أراق الى الآن مداداً كثيراً. لقد كان على أية حال ينتمي الى احدث الصيغ ومتقدما عدة قرون على الظاهرات الاوروبية المنتمية الى النموذج ذاته . وتجديد

الاهتمام مؤخرا بالسم النباتي المسمى الكورار يذكّر ، اذا دعت الحاجة، بأن المعارف العلمية لسكان امريكا الاصليين ، التي تنطبق على عدد من المواد النباتية غير المستعملة في باقي العالم ، تستطيع ايضا تقديم اسهامات عظيمة لهذا العالم .

— ٦ —

تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي

مناقشة المثال الامريكي السابق تدعونا الى امعان التفكير في الاختلاف بين « تاريخ ساكن » و « تاريخ تراكمي » . وإذا كنا منحنا امريكا امتياز التاريخ التراكمي ، أليس ذلك في الواقع لاننا : لا اكثر نعترف لها بابوة عدد معين من الاسهامات التي اقتبسناها منها ، أو التي تشبه اسهاماتنا ؟ ولكن ماذا يكون موقفنا أمام حضارة تمسكت بتطوير بعض القيم الخاصة ، التي لايمكن لاي منها ان تثير اهتمام حضارة الملاحظ ؟ أفلا يكون هذا الأخير ميالا لنعت هذه الحضارة بالسكون ؟ وبعبارات أخرى ، هل يتعلق التمييز بين شكلي التاريخ منوط بالطبيعة الذاتية للثقافات التي نطبقه عليها ، أو ألا ينجم عن منظور التمحور على وحدة حضارية الذي ننظر من خلاله دائماً لكي نقوّم ثقافة مختلفة عن ثقافتنا ؟ قد نقصد هكذا بالثقافة التراكمية كل ثقافة تتطور في اتجاه شبيه بثقافتنا ، أي الثقافة التي ينطوي تطورها على دلالة في نظرنا ، في حين أن الثقافات الأخرى تبدو لنا ساكنة ، لا لأنها كذلك بالضرورة ، بل لأن خط تطورها لايعني لنا شيئاً ، ولا يمكن تقديره بعبارات منظومة الاحالات التي نستخدمها .

أن يكون الشأن على هذه الصورة فذلك ينتج عن فحص الشروط — ولو بصورة مختصرة — التي نطبق فيها التمييز بين التاريخين ، لا لبيان خصائص المجتمعات المختلفة عن مجتمعنا ، بل داخل هذا المجتمع بالذات . وهذا التطبيق اكثر تواتراً مما يظن بعضهم . فالاشخاص المسنون يعتبرون عادة التاريخ الجاري خلال شيخوختهم ساكنا ، بالمقابلة مع التاريخ التراكمي الذي شهدته سنوات شبابهم . الفترة التي تدنى نشاطهم فيها ، او التي اصبحوا لايؤدّون فيها أي دور ، تفقد معناها : فلا يحدث فيها شيء أو أن مايحدث فيها لايتسم ، في نظرهم ، الا بسمات سلبية ؛ فيما يعيش احفادهم في الفترة عينها بكامل الحماسة التي فقدها اجدادهم . وخصوم نظام سياسي لايعترفون طوعاً بتطور هذا النظام ؛ بل يدينونه جملة ويطرحونه خارج التاريخ على انه نوع من فاصل مرعب ، تستأنف الحياة مجراها في نهايته فقط . أما تصور الانصار فمختلف تماما ، وهو أشد اختلافا عندما يشاركون في سير عمل جهاز الحكم مشاركة وثيقة وعلى مستوى عالٍ . إن التاريخية أو على الاصح ، وفرة الاحداث في ثقافة أو سيرورة ثقافية ، تابعتان ، لا لخصائص هذه الاحداث الذاتية ، بل لوضعنا حيالها ولعدد المصالح المرهونة بها وتنوع هذه المصالح .

وهكذا يبدو التقابل بين ثقافات تقدمية وثقافات ذات عطالة ناتجا في بداية الأمر عن اختلاف في التركيز المحرقي . فبالنسبة للملاحظ بالمجهر ، الذي « ضبط » على مسافة معينة بدءا من العدسة ، تبدو الأجسام الواقعة قبل هذه المسافة أو بعدها ، ولو بفارق عدة اجزاء من مئة جزء من الميلمتر ، مشوشة ، وربما لا تظهر ابدا : فالمرء يرى خلال هذه المسافة . وثمة مقارنة أخرى تسمح بكشف الوهم ذاته :

هي التي تستخدم لشرح عناصر نظرية النسبية . فللبرهان على أن بُعد انتقال الأجسام وسرعتها ليسا قيمتين مطلقتين ، بل مرتبطين بموقع الملاحظ ، نذكّر بأن سرعة القطارات وأطوالها بالنسبة لمسافر جالس إلى نافذة قطار ، تتغير حسبما تنتقل هذه القطارات في اتجاه قطاره أو في اتجاه معاكس . وعليه فان كل عضو من اعضاء الثقافة متضامن معها على نحو وثيق كتضامن هذا المسافر مع قطاره . ومنذ ولادتنا ، يُرسّخ المحيط في اذهاننا ، بألف محاولة شعورية أولا شعورية ، منظومة معقدة من الاحالات ، مؤلفة من احكام قيمية ودوافع ومراكز اهتمام ، بما في ذلك النظرة الانعكاسية التي تفرضها علينا التربية حول صيرورة معارفنا التاريخية ، والتي بدونها تصبح هذه الحضارة غير معقولة أو تبدو متناقضة مع التصرفات الفعلية . ونحن ننتقل تماما مع منظومة الاحالات المشار إليها ، وتتعذر ملاحظة واقعات الخارج الثقافية الا من خلال هذه التشوهات التي تفرضها عليها هذه المنظومة ، هذا اذا لم يبلغ بها الأمر الى حد منعنا من ملاحظة أي شيء من هذه الواقعات الثقافية .

التمييز بين « الثقافات التي تتحرك » و « الثقافات التي لاتتحرك» يُشرح الى حد كبير باختلاف الوضع ذاته الذي يجعل قطاراً ماشيا يتحرك بالنسبة لمسافرنا أو لايتحرك . مع فرق واحد بالتأكيد ستظهر اهميته حتما في يوم بعيد ، ولكنه آت بلا ريب ، يوم ستجري فيه محاولة لوضع نظرية عن النسبية ، معممة في اتجاه غير اتجاه آينشتاين ، أعني منطبقة في آن واحد على العلوم الفيزيائية وعلى العلوم الاجتماعية: في العلوم الاولى وفي الثانية ، كل شيء يبدو أنه يحدث بصورة متناظرة وإنما معكوسة فالمنظومات المتحركة في اتجاه ملاحظ العالم

الفيزيائي (كما يظن مثال المسافر) هي التي تبدو له ساكنة ، فيما تكون المنظومات الاسرع هي التي تتحرك في اتجاهات مختلفة . والعكس هو الصحيح بما يتعلق بالثقافات . إذ أنها تبدو لنا أكثر نشاطا عندما تنتقل في اتجاه ثقافتنا ، وساكنة عندما يختلف اتجاهها . ولكن قيمة عامل **السرعة** في حالة علوم الانسان مجازية فقط . ولجعل المقارنة صحيحة تجب الاستعاضة عنه بعامل **الإعلام والدلالة** . وعليه ، نحن نعلم أنه يمكن جمع معلومات عن قطار يتحرك بصورة متوازية لقطارنا وبسرعة مجاورة (فحص رؤوس المسافرين ، عدّ المسافرين ، الخ .) اكثر مما يتسنى ذلك عن قطار يتجاوزنا او نتجاوزه بسرعة كبيرة ، أو يبدو لنا أقصر بقدر ما يسير في اتجاه آخر . وفي النهاية ، يمر سريعا جدا بحيث لانحتفظ عنه الا بانطباع مبهم مجرد خال حتى من علامات السرعة ؛ إن القطار يقتصر على تشويش مؤقت لمجال النظر : انه لم يعد قطاراً ، انه لم يعد يعني شيئا . فاذاً ، ثمة علاقة ، على مايبدو ، بين المفهوم الفيزيائي **للحركة الظاهرة** ومفهوم آخر يتعلق هو الآخر بالفيزياء وعلم النفس وعلم الاجتماع : مفهوم **كمية الإعلام** القابلة « للانتقال » بين شخصين أو جماعتين ، تبعا لتنوع ثقافاتهما تنوعا كبيرا أو صغيرا .

عندما نميل الى وصف ثقافة بشرية بالجمود أو السكون ، يجب علينا أن نتساءل ماإذا كانت هذه الجمودية الظاهرة لاتنتج عن جهلنا باهتماماتها الحقيقية الشعورية أو اللا شعورية ، وما اذا كانت هذه الثقافة ، نظرا لاختلاف معاييرها عن معاييرنا ، ليست ، في نظرها الينا ، ضحية الوهم ذاته . بعبارة أخرى ، قد نبدو لبعضنا بعضا مجردين مما يثير الاهتمام ، لأننا ببساطة لانتشابه .

كرست الحضارة الغربية نفسها منذ قرنين او ثلاثة قرون لوضع وسائل آلية متزايدة القوة تحت تصرف الانسان . ولو اعتمدنا هذا المعيار لجعلنا من كمية الطاقة المتاحة لكل فرد دليلا على درجتي تطور المجتمعات البشرية الدنيا والعليا . وعندئذ تحتل الحضارة الغربية بشكلها الامريكي - الشمالي رأس القائمة وتليها المجتمعات الاوروبية والسوفياتية واليابانية ، ثم ، في المؤخرة ، مجموعة من المجتمعات الآسيوية والافريقية التي سرعان ماتصبح غير متميزة وعليه ، فان مئات المجتمعات أو آلاف المجتمعات المسماة « نامية » و « بدائية »، التي تذوب في مجموعة غامضة عند النظر اليها من الناحية المذكورة اعلاه (والتي قلما تصلح لوصفها ، إذ أن خط التطور المشار إليه ينقصها او يحتل عندها مكانا ثانويا جدا) ، ليست مع ذلك متماثلة. وهي ، من نواح أخرى ، يقع بعضها في تقابل مع بعضها الآخر ؛ وبحسب وجهة النظر المختارة ننتهي إذن الى تصنيفات مختلفة .

أما إذا كان المعيار المعتمد هو مدى قدرة التغلب على البيئات الجغرافية الاكثر معاداة ، فلا شك في انتصار الاسكيمو من جهة والبدو من جهة ثانية . وقد تفوقت الهند على الحضارات الاخرى في اعداد منظومة فلسفية - دينية ، والصين في نمط من الحياة ، كلاهما خليق بان يخفف من النتائج النفسانية لفقدان التوازن الديموغرافي. وقبل ثلاثة عشر قرنا وضع الاسلام نظرية عن تضامن جميع أشكال الحياة البشرية : التقني والاقتصادي والاجتماعي والروحي ، لم يعثر الغرب عليها الا مؤخراً جداً مع بعض جوانب الفكر الماركسي ونشأة الاتنولوجيا المعاصرة . ونحن نعلم المكانة السامية التي احتلها العرب بفضل هذه المنظرية النبوية في حياة العصر الوسيط الفكرية . أما الغرب ،

سيد الآلات ، فيبرهن على معلومات أولية جدا عن استخدام موارد هذه الآلة السامية التي هي الجسد البشري . وبالعكس يتقدم الشرق والشرق الاقصى بآلاف السنين على الغرب في هذا المجال ، كما في مجال العلاقات بين المادي والمعنوي المرتبط به . فقد انتجا هذه المجموعات النظرية والعملية ، اليوغا . في الهند ، وتقنيات التنفس الصينية أو رياضة الاحشاء لدى قدماء فاووري . والزراعة بدون أرض . التي اتجه الاهتمام إليها منذ بعض الوقت ، مارستها منذ عدة قرون بعض الشعوب البولينيزية ، التي استطاعت ايضا تعليم العالم فن الملاحة : ذلك العالم الذي شوشته بعمق في القرن الثامن عشر ، إذ كشفت له عن نموذج من حياة اجتماعية واخلاقية يتصف بانه أكثر حرية وكرما من كل ما كان يخطر ببال .

وبما يخص كل مايدخل في إطار تنظيم الاسرة واضفاء الانسجام على العلاقة بين الجماعة العائلية والجماعة الاجتماعية . يحتل الاستراليون المتخلفون على الصعيد الاقتصادي . مكانا متقدما جدا بالنسبة لباقي البشرية بحيث يتطلب فنهم منظومات القواعد ، التي أعدوها بصورة واعية وتأملية . أن يستعين المرء ببعض اشكال الرياضيات الحديثة . فهم الذين اكتشفوا حقا أن روابط الزواج تشكل الشبكة التي تطرز عليها المؤسسات الاجتماعية الأخرى ؛ لأن كثافة الروابط العائلية ، حتى في المجتمعات الحديثة ، التي يميل دور الاسرة فيها الى التقلص ، ليست أقل شدة : وإنما تضعف في دائرة اضيق حيث تأتي روابط أخرى . تهم اسراً أخرى ، تحل محلها حالا عند حدود هذه الدائرة. فتمفصل الاسر بواسطة زواجات متبادلة قد يؤدي الى تشكيل مفاصل واسعة بين بعض المجموعات ، أو مفاصل صغيرة بين مجموعات

عديدة جدا ، ولكن هذه المفاصل ، سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، هي التي تحفظ البناء الاجتماعي كله وتعطيه مرونته . ولقد وضع الاستراليون ، بطريقة واضحة احيانا ، نظرية هذه الآلية ، وبينوا المناهج الرئيسة التي تسمح بتحقيقها ، مع الحسنات والسيئات التي تتعلق بكل من هذه المناهج ، كما تجاوزوا صعيد الملاحظة الاختبارية ليرتقوا الى معرفة بعض القوانين التي تحكم المنظومة . بحيث اننا لانبالغ إذ نحيي فيهم لا رواد علم اجتماع الاسرة فحسب ، بل ايضا العاملين الحقيقيين على ادخال الدقة التأملية المطبقة في دراسة الواقعات الاجتماعية .

إن غنى الابداع الجمالي عند الميلانيزيين وجرأته ، وموهبتهم في دمج أشد نتاجات فاعلية العقل اللا شعورية غموضا بالحياة الاجتماعية ، تشكل إحدى ارفع القمم التي بلغها الناس في هذه الاتجاهات . واسهام افريقيا أشد تعقيداً واكثر غموضا أيضا ، لأن الانتباه إلى اهمية دورها على أنها بوتقة ثقافية للعالم القديم بدأ مؤخرا جدا : المكان الذي جاءت جميع التأثيرات للانصهار فيه لكي تنطلق ثانية أو لتبقى محفوظة ، وإنما متحولة دائما في اتجاهات جديدة . والحضارة المصرية ، واهميتها للبشرية معروفة ، يتعذر فهمها على أنها عمل مشترك بين آسيا وافريقيا ؛ والانظمة السياسية الكبرى لافريقيا القديمة ، وصياغاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التي ظلت مجهولة من الغربيين زمنا طويلا ، وفنونها التشكيلية وموسيقاها ، التي تكشف بصورة منهجية جميع الامكانات التي تقدمها كل وسيلة من وسائل التعبير ، كل ذلك أدلة على ماض في منتهى الابداع . ويتأكد هذا الماضي مباشرة من جهة ثانية ، بتحسين تقنيات البرونز والعاج القديمة ، التي تتجاوز من بعيد كل ما كان قد

حققه الغرب في هذه المجالات خلال الفترة نفسها . وقد سبق التذكير بالمساهمة الامريكية ، ولا تجدي العودة الى ذلك هنا .

على أن هذه الاسهامات المجزأة ليست هي التي يجب أن تسترعي الانتباه كثيراً لأنها تجازف باعطائنا فكرة زائفة من وجهين ، عن حضارة عالمية مؤلفة مثل ثوب آرلكان . لقد اسهبنا في عرض جميع الاسبقيات : الفينيقية للخط ، والصينية للورق والبارود والبوصلة ، والهندية للزجاج والفولاذ . . . وهذه العناصر أقل اهمية من طريقة كل جماعة في جمعها أو حفظها أو استبعادها . وما يؤلف أصالة كل من هذه الثقافات يكمن بالأحرى في طريقتها المعتمدة في حل المشكلات وفي جعل القيم موضوع تفكير ، قيم،هي واحدة تقريبا في نظر جميع الناس : لأن جميع الناس بدون استثناء يملكون لغة وتقنيات وفن ومعارف وضعية ومعتقدات دينية وتنظيما اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا فليست هذه المعايرة ، والحالة هذه ، واحدة بالنسبة لكل ثقافة ؛ وشيئا فشيئا تنكب الاتنولوجيا على الكشف عن الاصول الخفية لهذه الخيارات بدلا من وضع قائمة جرد بسمات منفصلة .

— ٧ —

مكان الحضارة الغربية

ربما ستظهر بعض الاعتراضات على هذه البرهنة بسبب طابعها النظري . فقد يقال إن الثقافات عاجزة على صعيد منطق مجرد ، عن تقييم بعضها بعضا على نحو صحيح . لأن الثقافة لاتستطيع الهرب من نفسها وأن تقديرها يبقى بالتالي سجين نزعة نسبية عديمة الجدوى. ولكن ، انظروا حولكم . وتنبهوا لما يحدث في العالم منذ قرن . وستنهار

جميع تأملاتكم.الحضارات لاتظل منغلقة على نفسها . بل تعترف ، الواحدة تلو الأخرى ، بتفوق واحدة منها ، هي الحضارة الغربية . أفلا نرى أن العالم باكمله يقتبس منها تدريجيا تقنياتها ونمط حياتها وتسلياتها وحتى ألبستها ؟ مثلما كان ديوجين يثبت الحركة ماشياً ، فان سير الثقافات البشرية نفسه ، من مجموعات آسيا الواسعة الى القبائل التائهة في مجاهل غابات البرازيل أو افريقيا ، هو الذي يثبت ، بالتقاء اجماعي لامثيل له في التاريخ ، تفوق أحد أشكال الحضارة البشرية على جميع اشكالها الاخرى : ذلك أن ماتأخذه البلدان « النامية » على البلدان الاخرى في الجمعيات الدولية ، ليس اضفاء الصبغة الغربية عليها . بل التباطؤ في اعطائها الوسائل التي تساعدها على هذا الاضفاء .

وهنا النقطة الحساسة في مناقشتنا ؛ لعل الرغبة في الدفاع عن اصالة الثقافات البشرية ضد هذه الثقافات لايجدي شيئاً . أضف أنه يصعب جدا على الاتنولوجي ان يعطي تقديراً عادلاً لظاهرة كظاهرة اضفاء الكلية على الثقافة الغربية وذلك لعدة اسباب . أولا ، إن وجود حضارة عالمية واقعة فريدة في التاريخ على الارجح ، أو يجب البحث عن سابقاتها في « ماقبل تاريخ » بعيد لانعرف عنه شيئا تقريبا . ثم هنالك شك كبير يخيم على قوام الظاهرة موضوع البحث والواقع أن الحضارة الغربية تميل للانتشار في العالم منذ قرن ونصف القرن ، إما بصورة كلية ، وإما ببعض عناصرها الاساسية كالتصنيع ؛ وأن هذه المحاولة ، في نطاق سعي الثقافات الاخرى الى الاحتفاظ بشيء من تراثها التقليدي ، تقتصر عادة على البنيات الفوقية ، أي على الجوانب الاكثر هشاشة ، التي يمكن افتراض اكتساحها بالتحولات العميقة التي تتحقق .

ولكن الظاهرة جارية . ونحن لانعلم نتيجتها بعد . فهل ستنتهي الى اضفاء طابع الحضارة الغربية على المعمورة اضفاء كاملا بنسختين روسية أو امريكية ؟ وهل ستظهر أشكال توفيقية كما نلحظ امكانية ذلك بما يتعلق بالعالم الاسلامي والهند والصين ؟ أم هل تقارب حركة المدّ نهايتها الآن ، وعما قليل تنعكس في طريق الانحسار من حيث أن العالم الغربي يوشك على الرزوح ، كالوحوش ماقبل التاريخية ، تحت انتشار مادي يتنافى مع الآليات الداخلية التي تؤمّن وجوده ؟ سنحاول . إلى جانب أخذ جميع هذه التحفظات بعين الاعتبار تقويم السيرورة التي تجري تحت بصرنا ، والتي نحن بصورة شعورية اولا شعورية فاعلوها أو مساعدوها أو ضحاياها .

سنبدأ بالاشارة الى أن هذا الانخراط في نمط الحياة الغربي ، أو في بعض مظاهره ، لايتم بالعفوية التي يعتقدها الغربيون . بل ينتج عن غياب الاختيار اكثر مما ينتج عن قرار حرّ . فقد أقامت الحضارة الغربية جنودها ووكالاتها التجارية ومزارعها ومبشريها في العالم باسره ، وتدخلت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في حياة الشعوب الملونة ؛ وقلبت رأسا على عقب اسلوب حياة هذه الشعوب التقليدي ، إما بفرض طريقة حياتها نفسها ، وإما باحداث شروط كانت السبب في انهيار الكادرات الموجودة بدون تعويضها بأي شيء آخر . ومن هنا ماكان على الشعوب الخاضعة أو المفككة إلا أن تقبل الحلول البديلة المعروضة عليها ، أو أن تأمل ، عند عدم استعدادها لذلك . في الاقتراب منها الى حد يوفر لها القدرة على محاربتها في المجال ذاته فأمام غياب هذا التفاوت في نسبة القوى ، لا تستسلم المجتمعات بمثل هذه السهولة ؛ بل يقترب تصورها للعالم من تصور القبائل الفقيرة في شرقي البرازيل .

التي كان لدى الاتنوغرافي كورت نيموينداجو المهارة في أن يجعلها تتبناه ، والتي كان أفرادها ، كلما عاد إليهم بعد اقامة في المراكز المدينية ، ينتحبون شفقة عليه عند تصور الآلام التي كانوا يفترضون أنه عاناها بعيدا عن قريتهم ، المكان الوحيد الذي تستحق الحياة ، في نظرهم ، أن تعاش فيه .

غير اننا ، اذ نبدي هذا التحفظ ، لم نفعل سوى أننا غيرنا وجهة المسألة . فاذا لم يكن الرضى هو الذي يبرر التفوق الغربي ، أفلا يكون مبرره عندئذ هذه الطاقة الكبيرة التي يملكها والتي أتاحت له على وجه الدقة انتزاع الرضى ؟ نصل هنا إلى الصخر . ذلك أن هذا التفاوت في القوة لم يعد من ميدان الذاتية الجماعية ، مثل واقعات الالتحاق بنمط الحياة الغربي الذي كنا قد ذكرناه قبل قليل . تلك ظاهرة موضوعية ، والاستعانة باسباب موضوعية هي وحدها التي تستطيع شرحها .

ليس المقصود هنا الشروع في دراسة فلسفة الحضارات ؛ ذلك ان النقاش في طبيعة القيم التي تنادي بها الحضارة الغربية قد يملأ مجلدات . وسنقتصر على اكثر هذه القيم وضوحاً ، أي أقلها عرضة للنزاع . وهي تؤول ، على مايبدو ، إلى اثنتين : من جهة ، تحاول الحضارة الغربية ، حسب تعبير ليسلي هوايت ، الاستمرار في تنمية كمية الطاقة المتاحة للفرد الواحد ؛ ومن جهة أخرى حماية الحياة البشرية وإطالتها واذا شئنا الاختصار ، سنعتبر المظهر الثاني شرطاً للاول إذ أن كمية الطاقة المتوفرة تزداد ، بالقيمة المطلقة ، مع مدة الوجود الفردي وكماله. ولاستبعاد كل مناقشة، سنقول ايضا ان هاتين الخاصتين قد تترافقان بظاهرات معدلة تستخدم بمثابة نوع من مكبح : هكذا المذابح

الكبرى المتمثلة في الحروب العالمية والتفاوت الذي يحكم توزيع الطاقة المتوفرة بين الافراد وبين الطبقات .

أما وقد فرضنا ذلك . فسرعان مانتبين انه اذا كانت الحضارة الغربية قد عكفت ، في الواقع على هذه المهام بضرب من التشبثية ربما يكمن ضعفها فيها ، فهي ليست الوحيدة بالتأكيد . ذلك أن المجتمعات البشرية كافة ، منذ أقدم الازمنة ، عملت في الاتجاه نفسه ، وأن المجتمعات البعيدة جدا والقديمة جداً ، التي يطيب لنا اليوم أن نساويها بالشعوب « المتوحشة » هي التي حققت اكثر الانجازات حسما في هذا المجال . وفي الوقت الحاضر تشكل هذه الانجازات دائما القسم الاعظم مما نسميه حضارة . ونحن لانزال في تبعية للإكتشافات العظيمة التي ميزت مانسميه بدون أية مبالغة الثورة النيوتيتية : الزراعة وتربية الماشية وصناعة الفخار والنسيج . . . ولم نفعل منذ ٨٠٠٠ سنة أو ١٠٠٠٠ سوى ادخال بعض التحسينات على « هذه الفنون الحضارية » .

صحيح أن بعض المفكرين ميالون على نحو مكدّر إلى وقف امتياز الجهد والذكاء والتخيل على المكتشفات الحديثة ، فيما ينسبون تلك التي حققتها البشرية في عهدها الهمجي إلى الصدفةولايعترفون لها إلا بالقليل من الفضل في ذلك . هذا الضلال يبدو لنا من الخطورة والشيوع ، ومن شأنه أن يحول دون تكوين رأي صحيح عن العلاقة بين الثقافات ، بحيث نعتقد بضرورة تبديده تماماً .

— ٨ —

المصادفة والحضارة

نقرأ في مطولات الاتنولوجيا — وليست هي الأقل — أن الانسان

يدين بمعرفة النار إلى مصادفة الصاعقة أو حريق في الغابات وأن اكتشاف طريدة مشوية عرضا في هذه الظروف كشفت له طبخ الاطعمة ؛ وأن اختراع صناعة الفخار ناجم عن نسيان كريّة من صلصال في جوار موقد . ويقال إن الانسان عاش في البداية في نوع من عصر ذهبي تكنولوجي ، كانت الابتكارات تجنى فيه بسهولة شبيهة بقطف الثمار والازهار . فيما ادّخرت متاعب الجدو اشراقات العبقرية للرجل العصري .

هذه النظرة الساذجة تنتج من جهل مطبق بتعقيد العمليات الّتي تنطوي عليها اكثر التقنيات أولية ، وبتنوع هذه العمليات . فلصنع أداة فعّالة من الحجر المنّحوت ، لايكفي الضرب على حصاة إلى أن تصبح لامعة . فقد اتضح ذلك جيدا عند محاولة تقليد النماذج الرئيسة للادوات ماقبل التاريخية . وعندئذ — وكذلك عند ملاحظة التقنية ذاتها عند الشعوب الّتي مازالت تستعملها — تمّ اكتشاف تعقد الطرق الضرورية ، والّتي تذهب احياناً الى حد التمهيد لذلك بصنع « أجهزة نحت » حقيقية : مطارق ذات ثقل متوازن لمراقبة الصدم واتجاهه ؛ أجهزة لتخفيف الصدم تجنبا لافساد اللمعان بفعل الاهتزاز . كما تلزم مجموعة واسعة من المفاهيم عن منشأ المواد المستخدمة وطرق قلعها ومقاومتها وتركيبها . وكذلك يلزم تدريب عضلي مناسب ومعرفة « المهارات اليدوية » الخ ؛ باختصار « طقس » حقيقي يطابق ، **مع تبديل مايجب تبديله** ، مختلف أقسام العدانة .

وكذلك تستطيع الحرائق الطبيعية أحياناً الشواء أو التحميص ؛ ولكننا نتصور بصعوبة بالغة (ماخلا حالة الظاهرات البركانية ، ذات التوزع الجغرافي المحدود) امكان قيامها بالسلق او الطبخ على البخار.

وعليه ، ليست طرق الطبخ هذه أقل انتشاراً من الأخرى . وبالتالي، لايحق لنا ان نستبعد الفعل الابداعي الذي تطلبته الطرق الاخيرة بالتأكيد عندما نريد شرح الطرق الأولى .

تقدم صناعة الفخاريات مثالا ممتازا . لأن ثمة اعتقادا شائعا يزعم أنه لاشيء اسهل من صنع قدرة من الصلصال وتجميدها بالنار .

فلنحاول . يلزم اولا اكتشاف الصلصال الذي يصلح للشيء . وعليه لو تطلب ذلك عددا كبيرا من الشروط الطبيعية لما كان أي واحد منها كافيا ، لأن الصلصال غير الممزوج بجسم جامد مختار حسب هذه المميزات الخاصة ، لا يعطي بعد شيّه وعاء صالحاً للاستعمال . وينبغي إعداد تقنيات القولبة التي تنتج تحقيق تجربة المحافظةعلى توازن جسم لدن « لايتماسك » خلال وقت لابأس به وتكييف هذا الجسم . في الوقت نفسه . ويجب اخيراً اكتشاف الوقود الخاص ، وشكل الموقد ونمط الحرارة ومدة الشيء التي تجعله متيناوكتيما ، خلال جميع عقبات الانقصافات والتفتتات والتشوهات . وفي وسعناتقديم امثلة كثيرة .

هذه العمليات اكثر وأعقد من أن تستطيع المصادفة شرحها . وكل منهاعلىانفرادلاتعني شيئا ،وتركيبها المتخيل والمراد والمطلوب والمجرب ، هو وحده الذي يضمن النجاح فالمصادفة موجودة بالتأكيد ولكنها لاتعطي بذاتها أية نتيجة لقد ألمّ العالم الغربي بوجود الكهرباء — المكتشفة صدفة على الارجح — في اثناء ٢٥٠٠ سنة تقريبا ، ولكن هذه المصادفة كان لابد لها من أن تبقى عقيمة حتى زمن المجهود المقصودة التي وجهتها فرضيات امثال أمبيروفاراداي . ودور المصادفة في اختراع القوس والمرتدة(*)والسبطانة ، وفي نشأة الزراعة وتربية الماشية ليس اكبر

(*) — Boomerang

اكبر بكثير من دورها في اكتشاف البنسلين الذي نعلم مع ذلك أنها لم تكن غائبة عنه . فاذن ينبغي أن نميز بعناية انتقال تقنية من جيل إلى آخر ، انتقال يتم دائما بسهولة نسبية بفضل الملاحظة والتدريب اليومي وخلق — أو تحسين — التقنيات داخل كل جيل . وهذه التقنيات تتطلب دائما من بعض الافراد القدرة التخيلية ذاتها والجهود العنيدة نفسها ، أيا كانت التقنية الخاصة التي هي في متناول نظرنا . والمجتمعات التي نسميها بدائية ليست أفقر من المجتمعات الاخرى بامثال باستوروباليسي(١)

سنعثر عما قليل على المصادفة والاحتمال وإنما في مكان آخر وبدور آخر . وسوف لا نستخدمهما لشرح نشأة الابتكارات الجاهزة شرحاً كسولا ، بل لتفسر ظاهرة تقع على مستوى آخر من الواقع على الرغم من مقدار من التخيل والاختراع والجهد الخلاق ، مقدار لدينا مايدعو الى افتراض أنه ثابت على وجه التقريب خلال تاريخ الانسانية ، فان هذا التركيب لايحدد التبدلات المفاجئة الثقافية الهامة الا في بعض الفترات وفي بعض الاماكن .ذلك أن العوامل النفسية البحتة لاتكفي للوصول إلى هذه النتيجة : ينبغي أن تكون العوامل النفسية ماثلة في البداية ، مع اتجاه مماثل ، لدى عدد كاف من الأفراد لكي يضمن المبدع وجود جمهور في الحال ، وهذا الشرط نفسه منوط باجتماع عدد كبير من عوامل أخرى ، من نوع تاريخي واقتصادي وسوسيولوجي . فلشرح الاختلافات في مجرى الحضارات ، ننتهي إذن للاستناد الى مجموعات اسباب معقدة جدا ومتقطعة جدا بحيث

(١) انظر الفكر المتوحش ، ص ٢١ — ٢٥ .

تتعذر معرفتها ، إما لاسباب عملية ، وإما لاسباب نظرية كظهور الاضطرابات المرتبطة بتقنيات الملاحظة بصورة يتعذر تحاشيها . في الواقع يستدعي حل هذه العقدة المتشابكة اخضاع المجتمع المعني (وكذلك العالم الذي يحيط به) الى دراسة اتنوغرافية اجمالية تغطي تاريخه كله. وحتى بدون التذكير بضخامة المشروع ، نعلم أن الاتنوغرافيين ، العاملين مع ذلك على صعيد مصغّر جدا مقيدون غالبا في ملاحظاتهم بفعل التغيرات الدقيقة التي يكفي وجودهم وحده لادخالها في الجماعة البشرية موضوع دراستهم . وعلى مستوى المجتمعات المعاصرة ، نعلم أيضا أن استطلاعات الرأي العام تحوّل اتجاه هذا الرأي من جراء استخدام هذه الاستطلاعات ذاته ، إذ توقظ بين السكان عامل تأمل في الذات لم يكن موجوداً من قبل .

يبرر هذا الوضع إدخال مفهوم الاحتمال في العلوم الاجتماعية، والماثل منذ زمن طويل في بعض فروع الفيزياء والديناميكا الحرارية مثلا . وسنعود إلى ذلك ؛ أما الآن فيكفي التذكير بأن تعقيد الاكتشافات الحديثة لاينتج عن اكبر تواتر في العبقرية ، أو عن أفضل جاهزية لها، لدى معاصرينا . بالعكس تماما ، إذ أننا وجدنا ، خلال القرون ، ان الجيل لايحتاج ، في تقدمه ، إلا إلى إضافة وفر ثابت الى رأس المال المنتقل إليه من الاجيال السابقة . اننا ندين لهذه الاجيال بتسعة أعشار ثروتنا ، بل أكثر من هذه النسبة ، فيما لو حددنا ، كما فعل بعضهم ، تأريخ ظهور الاكتشافات الرئيسة بالقياس الى تأريخ بداية الحضارة التقريبي . فعندئذ نتبين ان الزراعة تنشأ خلال مرحلة حديثة تطابق ٢٪ من هذه المدة ؛ والعدانة ٠,٧٪ والابجدية ٠,٣٥٪، وفيزياء غاليله ٠,٠٣٥٪ ، والداروينية ٠,٠٠٩٪(١).وثورة الغرب العلمية والصناعية

---

(١) ليسلي هوايت ، علم الثقافة ، ص ٣٥٦ .

تدرج بكاملها في فترة تساوي نصف جزء من ألف تقريبا من حياة البشرية المنصرمة . ومن هنا يلزم الاحتراس قبل الجزم بأن هذه الثورة صائرة الى تغيير دلالة البشرية تغييراً تاما .

ومع ذلك يبقى من الصحيح أن الحضارة الغربية — وهذه هي الصياغة النهائية التي نعتقد أن بوسعنا أن نمنحها لمشكلنا — بدت ، من ناحية الابتكارات التقنية (والتفكير العلمي الذي يجعلها ممكنة) ، اكثر اتصافا بالتراكم من الحضارات الأخرى ، وأنها بعد ان احتازت ، كما احتاز غيرها ، على الرأسمال البدئي المنتقل من العصر الحجري الاخير ، أتقنت ادخال بعض التحسينات (الكتابة الابجدية ، وعلم الحساب . وعلم الهندسة) . التي سرعان مانسيت بعضها مع ذلك ؛ ولكنها بعد جمود يمتد اجمالا على الفي سنة أو ٢٥٠٠ سنة (من الالف الاولى قبل الميلاد الى القرن الثامن عشر تقريبا) ، ظهرت بمثابة مركز ثورة صناعية ، كانت الثورة خلال العصر الحجري الاخير وحدها ، باتساعها وكليتها واهمية نتائجها ، قد قدمت معادلا لها في الماضي .

وبالتالي ، فقد أتقنت البشرية ، مرتين في تاريخها . وبفاصل عشرة آلاف سنة ، تراكم وفرة من الابتكارات المتجهة في الاتجاه نفسه ؛ وقد تركّز هذا العدد من جهة ، وهذا الاستمرار من جهة ثانية في فترة قصيرة بما فيه الكفاية لكي تتم ضروب من التأليف التقني الرفيع ، ضروب من التأليف أحدثت تغييرات هامة في العلاقات التي يقيمها الانسان مع الطبيعة ، ويسرّت بدورها حدوث تغيرات أخرى . إن صورة تفاعل مسلسل ، انطلق بفعل أجسام حافزة ، تسمح بتوضيح هذه السيرورة التي تكررت مرتين حتى الآن ، ومرتين فقط في تاريخ البشرية . فكيف جرى ذلك ؟

اولاً ، لايغيبن عن البال أن ثورات أخرى ، تتصف بصفات التراكم ذاتها ، أمكن أن تقوم في امكنة وازمنة أخرى ، ولكن في مجالات مختلفة من مجالات الفعالية البشرية . وقد شرحنا أعلاه أن ثورتنا الصناعية الخاصة مع ثورة العصر الحجري الاخير (التي سبقتها في الزمن ولكنها تتعلق بالاهتمامات ذاتها) هما الوحيدتان اللتان يمكن أن تظهرا لنا انهما تراكميتان لأن منظومة إحالاتنا تسمح بقياسهما . أما جميع التغيرات الاخرى ، التي حدثت بالتأكيد، فلا تظهر الا بشكل اجزاء ، أو في منتهى التشويه . ولا يمكن أن **تأخذ معنى** في نظر الرجل الغربي المعاصر (ليس كامل معناها على أية حال) ؛ وحتى يمكن أن يعتبرها غير موجودة .

ثانيا ، إن مثال ثورة العصر الحجري الأخير (الوحيدة التي يتوصل الرجل الغربي المعاصر الى تصورها بوضوح كاف) يجب أن يلهمه شيئا من التواضع بما يتعلق بالتفوق الذي استهوته المطالبة به لصالح عرق أو منطقة او بلد . نشأت الثورة الصناعية في أوروبا الغربية ؛ ثم ظهرت في الولايات المتحدة ، وبعد ذلك في اليابان ، ومنذ ١٩١٧ تتسرع في الاتحاد السوفياتي ، وستنبثق غدا في مكان آخر ؛ ومن نصف قرن الى آخر تذكيها فار جديدة في هذا المركز أو ذاك من مراكزها . فماذا تصبح على صعيد آلاف السنين مسائل الاسبقية التي نستخلص منها هذا القدر من الخيلاء ؟

مابين الف سنة أو الفين تقريباً انطلقت ثورة العصر الحجري الاخير في آن واحد في حوض بحر ايجه ومصر والشرق الادنى ووادي الهندوس والصين ، ومنذ استعمال الفحم ذي النشاط الاشعاعي في تحديد العصور الاثرية ، نظن أن العصر النيوليتي الامريكي ، الأكثر

قدما مما كانوا يحسبونه في الماضي ، لم يبدأ في وقت متأخر جدا عن ظهوره في العالم القديم . ومن المحتمل أن ثلاثة أودية صغيرة أو أربعة تستطيع المطالبة ، في هذه المباراة ، باسبقية عدة قرون .فما الذي نعرفه اليوم عن ذلك ؟ وبالمقابل نحن على يقين من أن مسألة الاسبقية لاتنطوي على أية اهمية لأن ظهور التغييرات التكنولوجية ذاتها (التي تبعتها تغييرات اجتماعية عن كثب)ظهوراً متزامنا على اقاليم بهذا الاتساع وفي مناطق بهذا الانعزال ، يثبت جيدا أنها لم تكن منوطة بعبقرية عرق أو ثقافة؛ بل بشروط عامة جدا بحيث تقع خارج شعور الناس . فلنكن اذن على يقين من أن الثورة الصناعية ، لو لم تكن ظهرت أولا في أوروبا الغربية والشمالية ، لظهرت ذات يوم في مكان آخر من الكرة الارضية . وإذا وجب ، كما هو محتمل ، أن تمتد الى مجمل الأرض المعمورة ، فان كل ثقافة ستدخل فيها مزيدا من الاسهامات الخاصة التي سيعتبر مؤرخ آلاف السنين المقبلة ، بحق ، أن التساؤل عن معرفة من يستطيع الادعاء باسبقيتها بقرن أو قرنين ، من الامور التافهة .

أما وقد طرحنا ذلك ، يلزمنا ادخال تحديد جديد ، إن لم يكن على صحة التمييز بين تاريخ ساكن وتاريخ تراكمي ، ففي الأقل على دقة هذا التمييز . فليس هذا التمييز ، كما قلنا من قبل ، ذا علاقة بمصالحنا فحسب ، بل انه لايفلح في أن يكون واضحاً . ففي حالة الابتكارات التقنية ، من المحقق أن أية فترة أو أية ثقافة ليست ساكنة قطعا . فجميع الشعوب تملك ، وتحول ، وتحسّن ، أو تنسى تقنيات على درجة من التعقيد تسمح لها بالسيطرة على بيئاتها ؛ ولولا ذلك لانقرضت منذ وقت طويل . فالاختلاف اذن لايقوم بين تاريخ تراكمي وتاريخ غير تراكمي ؛ ذلك أن كل تاريخ يتصف بانه تراكمي مع اختلافات

في الدرجة .. نحن نعلم مثلا أن الصينيين القدامى والاسكيموقطعوا أشواطا بعيدة في الفنون الآلية ؛ وكان يلزمهم القليل ليصلوا إلى حد انطلاق « التفاعل المسلسل » الذي يحدد الانتقال من نموذج حضاري إلى آخر . ومثال بارود المدفع معروف. كان الصينيون قد توصلوا اذا تكلمنا بصورة تقنية ، إلى حل جميع المشكلات التي طرحها ، باستثناء مشكل استخدامه بقصد الحصول على نتائج ضخمة . وكان قدماء المكسيك لا يجهلون الدولاب ، كما يقال غالبا ، فكانوا يعرفونه جيدا في صنع حيوانات ذات عجلات صغيرة مخصصة للاولاد ؛ وربما كان سيكفيهم القيام بمحاولة اضافية لحيازة العربة .

وعلى ذلك ، فان مسألة الندرة النسبية (بالنسبة لكل منظومةإحالات) للثقافات « الاكثر اتصافا بانها تراكمية » بالقياس إلى الثقافات « الأقل اتصافا بأنها تراكمية » تؤول الى مشكل معروف يتعلق بحساب الاحتمالات انه المشكل ذاته الذي يكمن في تحديد الاحتمال النسبي لترتيب معقد بالقياس الى ترتيبات أخرى من النموذج نفسه ، وانما أقل تعقيدا . ففي لعبة الروليت مثلا ، قد تتواتر سلسلة مؤلفة من رقمين متعاقبين (٧و٨ ، ١٢,١٣ ، ٣٠,٣١) ؛ أما السلسلة المؤلفة من ثلاثة ارقام متعاقبة فهي نادرة ، واندر منها السلسلة المؤلفة من أربعة أرقام . وأما السلسلة المؤلفة من ستة ارقام متعاقبة أو سبعة أو ثمانية فقد لاتتحقق سوى مرة من أصل عدد كبير جدا من الرميات . واذا تركّز اهتمامنا حصرا على سلسلات طويلة (مثلا اذا راهنا على سلسلات من خمسة اعداد متعاقبة) ، فان السلسلات الاقصر ستصبح في نظرنا معادلة لسلسلات غير مرتبة . وهذا يعني نسيان عدم تميزها من سلسلاتنا إلا بقيمة كسرية ، وأنها ، منظورة من زاوية أخرى ، تقدم على

الارجح اطرادات كبيرة . ولنتابع المقارنة ايضا . إن اللاعب ، الذي ينقل جميع أرباحه الى سلسلات تزداد طولا قد ييأس ، بعد آلاف أو ملايين المحاولات ، من عدم تحقيق سلسلة مؤلفة من تسعة ارقام متعاقبة ، ويذهب به الظن إلى أنه أحسن صنعا حين توقّف في وقت مبكر . وما قيل ، مع ذلك ، إن لاعبا آخر ، يتبع صيغة الرهان ذاتها ، ولكن على سلسلة من نموذج آخر (مثلا ، نوع من التناوب بين الأحمر والاسود ، الشفع والوتر) ، لايرحب بترتيبات مهمة لم يجد اللاعب الاول فيها سوى الفوضى . إن البشرية لاتتطور في اتجاه وحيد . وإذا بدت على صعيد ما ساكنة أو حتى منكفئة فلا يعني ذلك أنها ، من وجهة نظر أخرى ، لم تكن مقراً لتحولات كبيرة .

إن فيلسوف القرن الثامن عشر الانجليزي الكبير هيوم عكف ذات يوم على الكشف عن المشكل المزيف الذي يطرحه كثير من الناس على انفسهم عندما يهتمون بمعرفة سبب عدم تمتع جميع النساء بالجمال ، واقتصاره على عدد قليل منهن . وهو يبرهن بسهولة على أن المسألة مجردة من المعنى . لو كانت جميع النسوة بجمال أحلاهن على الأقل ، لوجدناهن مبتذلات ولادخرن نعتنا للاقلية الصغيرة التي تتجاوز النموذج الشائع . وكذلك الشأن عندما نهتم بنوع من التقدم ، فاننا ندخر فضله للثقافات التي تحققه على أرفع الدرجات ، فيما نبقى بدون اكتراث أمام الثقافات الأخرى . ولهذا فان التقدم لايكون ابدا سوى أقصى التقدم في اتجاه يحدده مسبقا ذوق كل إنسان .

تعاون الثقافات

واخيراً ينبغي بحث مشكلنا من خلال مظهر أخير . إن لاعبا ، كذلك الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة ، لايراهن الا على أطول السلسلات (أيا كانت طريقته في تصورها) ، لابد أنه صائر إلى الافلاس. وليس الشأن كذلك بما يتعلق بتكتل من المراهنين يلعبون السلسلات نفسها بالقيمة المطلقة ، ولكن على عدة آلات روليت ، ومع منح الجميع حق المشاركة في الأرباح التي تحققها ترتيبات كل لاعب منهم. ذلك اني لو كنت بحاجة الى رقم ٢٣ لاكمال سلسلتي المؤلفة من الرقمين ٢١ و ٢٢ ، لكانت فرصة الرقم المشار إليه في الفوز على عشرة طاولات اكبر منها على طاولة واحدة بالتأكيد .

وعليه ، يشبه هذا الوضع إلى حد كبير وضع الثقافات التي توصلت الى انجاز اكثر اشكال التاريخ تراكمية . فهذه الاشكال المتطرفة لم تكن ابدا من صنع ثقافات معزولة ، بل من صنع ثقافات نسقت كل منها عمداً او اضطراراً ألعابها وحققت بوسائل متنوعة (هجرات ، اقتباسات مبادلات تجارية ، حروب) هذه التكتلات التي تخيلنا نمطها قبل قليل . وهنا انما نمس باصبعنا مايتضمنه التصريح بتفوق ثقافة على أخرى من لا معقولية . لأنها لو كانت واحدة ، لما امكن أن تكون « متفوقة » ؛ وشأنها في ذلك شأن اللاعب المنفرد ، فلا تفوز أبداً الا في سلسلات صغيرة مؤلفة من عدة عناصر فقط ، واحتمال « فوز » سلسلة طويلة في تاريخها (بدون استبعادها نظريا) ضعيف جدا بحيث يجب أن تمتلك وقتا أطول بكثير من الوقت الذي يتحدد به تطور

البشرية الاجمالي لكي تأمل في رؤية تحققها . ولكننا قلنا قبل ذلك إن أية ثقافة ليست وحيدة ؛ بل ترتبط دائما في رباط تحالفي مع ثقافات أخرى ، وهذا هو مايسمح لها ببناء سلسلات تراكمية . إن احتمال ظهور سلسلة طويلة بين هذه السلسلات يتعلق طبعاً باتساع نظام التحالف ومدته وقابلية تغيره .

ثمة نتيجتان تتفرعان من هذه الملاحظات .

لقد تساءلنا مراراً خلال هذه الدراسة كيف يتفق أن البشرية ظلت ساكنة طوال تسعة اعشار تاريخها وحتى اكثر من ذلك : عمر الحضارات الأولى مئتا الف الى خمسمائة ألف سنة ، فيما تتحول شروط الحياة خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة . وإذا صح تحليلنا ، فليس ذلك لأن انسان العصر الحجري القديم كان أقل ذكاء وأقل موهبة من خلفه انسان العصر الحجري الأخير ، بل لأن ترتيبا من الدرجة ⁿ في التاريخ البشري . امضى مدة م لكي يفوز ، وربما كان في الامكان أن يحدث قبل ذلك أو بعده . والواقعة ليس لها من الدلالةأكثر مما لعدد المحاولات التي يجب على اللاعب أن يقوم بها للوصول الى ترتيب معين فهذا الترتيب قد يحصل من المحاولة الاولى او الالف او المليون، اولا يحصل ابدا . ولكن البشرية ، شأنها شأن اللاعب ، لاتتوقف عن المضاربة طوال هذا الوقت . فبلا قصد دائما ، وبدون ادراك تام ابداً، « تعدّ مشاريع » ثقافية وتندفع في « عمليات حضارة » لاتتكلل دائما بالنجاح . وهي تارة تمس الفوز ، وطوراً تعرّض المكتسبات السابقة للخطر . والتبسيطات الكبيرة التي يجيزها جهلنا بمعظم جوانب المجتمعات ماقبل التاريخية تسمح بتوضيح هذا الطريق المتعثر والمتشعّب . لأنه لاشيء اكثر تأثيرا من هذه التغييرات التي تقود من الذروة الليفالوازية

الى سطحية العصر الحجري الاوسط ، ومن الاشراقين الاورينياسي والحجري الاعلى الى خشونة المجدلي ، ثم إلى الفارقات القصوى التي يتقدمها مختلف مظاهر العصر الحجري الاوسط .

مايصح في الزمان لايقل صحة في المكان ، وإنما ينبغي أن يظهر بطريقة أخرى . إن الفرصة التي تسنح أمام ثقافة ما لتجميع هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات التنوعة التي نسميها حضارة ، مرتبطة بعدد الثقافات وتنوع هذه الثقافات التي تشترك معها — اضطرارا في معظم الاحيان — باعداد استراتيجية مشتركة . نقول عدداً وتنوعاً . والمقارنة بين العالمين القديم والجديد عشية الاكتشاف توضح جيدا هذه الضرورة المزدوجة .

كانت اوروبا بداية عصر النهضة مكان التقاء مختلف التأثيرات واندماجها : التقاليد اليونانية والرومانية والجرمانيةوالانجلوساكسونية، والتأثيرين العربي والصيني . ولم تكن اتصالات امريكا ماقبلالكولومبية في مجال الثقافة أقل كمية ، إذ كانت الثقافات الامريكية تقيم علاقات فيما بينها ، وتشكل الامريكتان معاً قارة شاسعة . ولكن ، فيما كانت الثقافات التي تتفاعل على الارض الاوروبية ، ثمرة تنوع عمره عدة عشرات آلاف السنين ، لم تجد ثقافات امريكا الاحدث ، متسعا من الوقت للتفرع ؛ وهي تقدم لوحة اكثر تناسقا . ولهذا فان جوانب الثقافة المختلفة في المكسيك أو البيرو ، ربما كانت أقل تمفصلا ، مع أنه لايمكن القول إن مستواهما الثقافي كان ، عند الاكتشاف ادنى من المستوى الاوروبي (وحتى أنه كان أعلى منه في بعض النواحي) . وعلى الرغم من النجاحات المدهشة التي حققتها الحضارات ماقبل الكولومبية ، فهي مليئة بالثغرات ، بل ، اذا صح

التعبير ، « بالفجوات » . كما تقدم مشهد تعايش اشكال باكورية واشكال مجهضة ، وهو مشهد أقل تناقضا مما يبدو . وتنظيمها ، بضعف مرونته وبساطة تنوعه ، يشرح على الارجح انهيارها أمام حفنة من الغزاة . ويمكن البحث عن السبب العميق في واقعة قيام التحالف الثقافي الامريكي بين شركاء أقل اختلافا فيما بينهم مما كان عليه حال شركاء العالم القديم .

فاذاً ، لايوجد مجتمع تراكمي في ذاته وبذاته . والتاريخ التراكمي ليس وقفا على بعض الاعراق أو بعض الثقافات التي قد تتميز هكذا عن الاخرى فهو ينتج عن **سلوكها** بدلا من **طبيعتها** . إنه يعبر عن صيغة معينة من صيغ وجود الثقافات ، صيغة ليست غير **أسلوبها في الوجود معاً** . وبهذا المعنى يمكن القول إن التاريخ التراكمي هو الشكل التاريخي الذي يميز هذه الهيئات الاجتماعية العملاقة المؤلفة من مجموعات المجتمعات ، فيما يكون التاريخ الساكن – اذا كان موجوداً حقا – علامة هذا النمط الحياتي الادنى ، أي نمط حياة المجتمعات المنعزلة.

المصيبة الفريدة والعيب الوحيد اللذين قد يضرا بجماعة بشرية ويمنعانها من تحقيق طبيعتها بصورة تامة ، يتمثلان في كونها وحيدة .

وهكذا نتبين مايوجد غالبا من حمق وسذاجة في المحاولات التي يكتفي بها بعضهم عادة لتبرير اسهامات الاعراق والثقافات البشرية في الحضارة فيعددون الملامح ، ويُدقّقون في مسائل الاصل ، ويمنحون الاسبقيات ومهما كانت سلامة قصد هذه الجهود فهي تافهة لأنها تخطىء اهدافها من ثلاثة وجوه . أولا ، إن فضل الابتكار المنسوب لهذه الثقافة أو تلك ليس مؤكدا . وثانيا ، إن الاسهامات الثقافية يمكن أن تتوزع دائماً بين زمرتين

من جهة ، لدينا سمات ومكتسبات معزولة يسهل تقدير اهميتها وتقدم كذلك طابعاً محدوداً . فمجيء التبع من امريكا أمر مسلم به ، ولكننا ، بعد كل شيء وعلى الرغم من النية الحسنة التي أبدتها المؤسسات الدولية لهذه الغاية ، لانستطيع الشعور بأننا نذوب امتنانا حيال الهنود الامريكيين كلما دخنا لفافة تبغ . إن التبغ إضافة لذيذة على فن العيش مثلما تعتبر بعض الاضافات الأخرى مفيدة (كالكاوتشوك) ؛ نحن ندين لهما بملذات ورفاهيات متممة ، ولكنها لو لم تكن موجودة ، لما تزعزعت بذلك جذور حضارتنا ؛ وربما كنا ، عند الحاجة القصوى، سنستطيع العثور عليها والاستعاضة عنها بشيء آخر .

وفي القطب المقابل (مع سلسلة من الاشكال الوسيطة بالطبع) ، توجد الاسهامات المتسمة بطابع المنظومة ، أي التي تطابق طريقة كل مجتمع في التعبير عن مجمل الاماني البشرية وتحقيقها . إن الاصالة أو الطبيعة الفريدة لهذه الاساليب الحياتية – او النماذج كما يقول الانجلو ساكسونيون – لايمكن نكرانها ، ولكن كل اسلوب من هذه الاساليب يمثل خياراً قاصرا على اصحابه ، ولا نتبين كيف تستطيع حضارة أن تأمل في الاستفادة من اسلوب حياة حضارة أخرى ، الا إذا تنكرت لنفسها . في الواقع ، ان محاولات التوفيق صائرة الى نتيجتين : إما اختلال منظومة إحدى الجماعات وانهيارها ، وإما تأليف أصلي ، ولكنه يكمن عندئذ في بروز منظومة ثالثة تصبح بدورها غير ممكنة الرد الى المنظومتين الاخريين . وليس المشكل مع ذلك أن نعرف ماذا كان مجتمع من المجتمعات يستطيع أو لا يستطيع الاستفادة من اساوب حياة جيرانه ، بل معرفة ما اذا كان يستطيع أن يصل ، والى أي حد ،

إلى فهم هذه المجتمعات المجاورة ، وحتى إلى معرفتها . وقد رأينا أن هذه المسألة لاتنطوي على أي جواب قاطع .

وأخيراً ، لاتوجد مساهمة بدون مستفيد . ولكن اذا كان ثمة ثقافات مشخصة موجودة يمكن تحديدها في الزمان والمكان ويمكن القول عنها إنها « ساهمت » وتستمر في المساهمة ، فما هذه « الحضارة العالمية» التي يُفترض أنها المستفيدة من جميع هذه الاسهامات ؟ إنها ليست حضارة متميزة من الحضارات الأخرى ، متمتعة بمعامل واحد من الواقع . فعندما نتكلم عن حضارة عالمية ، لانعين فترة من التاريخ أو مجموعة من الناس : بل نذكّر بمفهوم مجرد ، ننسب إليه قيمة اخلاقية أو منطقية : اخلاقية ، اذا كان المقصود هدفا نقترحه على المجتمعات القائمةومنطقيه،اذا كنا ننوي أن نجمع،تحت لفظة واحدة ، العناصر المشتركة بين مختلف الثقافات ، والتي يسمح التحليل باستخلاصها . وفي الحالتين ، لا ينبغي إخفاء فقر مفهوم الحضارة العالمية وطابعه التبسيطي وعدم كثافة محتواه الفكري والانفعالي . إن الرغبة في تقدير اسهامات ثقافية مثقلة بتاريخ ألفي ، وبعبء افكار الناس الذين جاؤوا بها وآلامهم ورغباتهم وجدّهم وذلك بارجاعها حصراً الى معيار حضارة عالمية مازالت شكلا أجوف ، يعني افقارها على نحو فريد وافراغها من جوهرها وعدم الاحتفاظ منها الابجسد عار من اللحم .

لقد حاولنا ، بالعكس ، البرهان على أن اسهام الثقافات الحقيقي لايتألف من قائمة بابتكاراتها الخاصة ، بل من **الفرق التفاضلي** الذي تقدمه فيما بينها . إن شعور الامتنان والتواضع الذي يمكن ان يحس به، ويجب ان يحس به كل عضو في ثقافة معينة حيال الثقافات الأخرى

كلها لايمكن أن يستند الا إلى قناعة واحدة : هي أن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته ، باشد الصور تنوعاً ، وذلك حتى ولم يكن يدرك الطبيعة الاخيرة لهذه الاختلافات ، أو اذا كان ، على الرغم من جميع جهوده ، لايتوصل الى ادراكها الا على نحو ناقص جدا .

ومن جهة ثانية . اعتبرنا مفهوم الحضارة العالمية نوعاً من تصور حدّي ، أو على انه طريقة مختصرة للدلالة على سيرورة معقدة . ذلك انه لا وجود لحضارة عالمية اذا كانت برهنتنا صحيحة ، ولا امكان لوجود حضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي يعطى غالبا لهذه اللفظة ، لأن الحضارة تنطوي على تعايش ثقافات تقدم فيما بينها أقصى التنوع ، وحتى أنها تقوم على هذا التعايش . والحضارة العالمية لايمكن أن تكون شيئا آخر سوى تحالف على الصعيد العالمي ،تحالف ثقافات تحتفظ كل منها بأصالتها .

- ١٠ -

الإتجاه المزدوج للتقدم

ألا نجد أنفسنا عندئذ أمام مفارقة غريبة ؟ عندما اتخذنا الالفاظ بالمعنى الذي اعطيناه لها ، رأينا أن كل **تقدم** ثقافي مرتبط **بتحالف** بين الثقافات . ويقوم هذا التحالف على المشاركة (الشعورية او اللا شعورية الطوعية أو الاضطرارية ، العمدية او العارضة ، المطلوبة أوالالزامية) في **الفرص** التي تسنح أمام كل ثقافة في تطورها التاريخي . وسلمنا ، أخيراً ، بأن هذا التحالف يكون اكثر خصبا بمقدار ما يقوم بين ثقافات اكثر تنوعاً . أما وقد سلمنا بذلك ، فيبدو جيدا أننا كنا نجد أنفسنا أمام شروط متناقضة . لأن هذه **اللعبة المشتركة** ، التي ينتج عنها كل تقدم ، ينبغي أن تسفر ، في مدة قصيرة تقريبا ، عن مجانسة موارد

كل لاعب . واذا كان التنوع شرطاً ابتدائيا ، فينبغي الاقرار بتدني فرص الفوز كلما طالت اللعبة .

هذه النتيجة المحتمة لايوجد لها ، على مايبدو سوى علاجين . يكمن العلاج الأول في أن يحدث كل لاعب في لعبة **فروقاً تفاضلية** ؛ والأمر ممكن ، إذ أن كل مجتمع (« لاعب » نموذجنا النظري) يتألف من تحالف الفئات : الطائفية . والمهنية ، والاقتصادية ، وأن الرهان الاجتماعي مكوّن من رهانات جميع هؤلاء الاعضاء المشتركين . والتفاوتات الاجتماعية أوضح الامثلة على هذا الحل . فلّم تترافق الثورتان الكبيرتان اللتان اتخذناهما مثالا النيوليتية والصناعية بتنويع الهيئة الاجتماعية فحسب ، كما لاحظ سبنسر ، بل باقامة اوضاع فرقية بين الفئات ايضا ، ولا سيما من الناحية الاقتصادية . لقد لوحظ منذ زمن طويل أن الاكتشافات النيوليتية سببت سريعا تمايزاً اجتماعيا مع نشوء تجمعات مدينية كبرى ، في الشرق القديم ، وظهور الدول والشيع والطبقات . وتنطبق الملاحظة نفسها على الثورة الصناعية ، المشروطة بظهور بروليتاريا ، والمفضية الى اشكال جديدة من استغلال العمل البشري . كنّا ميّالين حتّى الآن الى معالجة هذه التحولات الاجتماعية على أنها نتيجة للتحولات التقنية ، والى اقامة علاقة سببية بين هذه وتلك . فلو صح تفسيرنا ، لوجب التخلي عن علاقة السببية (مع التعاقب الزمني الذي تنطوي عليه) — كما يفعل العلم الحديث عادة — لصالح علاقة وظيفية متبادلة بين الظاهرتين . لنلاحظ بصورة عابرة أن الاعتراف بتطور استغلال الانسان للانسان على أنه ملازم تاريخي للتقدم التقني يحثنا على التزام نوع من الرزانة في تظاهرات الخيلاء التي تلهمنا اياها ظاهرة هذا التقدم التقني .

وأما العلاج الثاني فهو مشروط بالأول الى حد كبير : ذلك أنه يقوم على ادخال شركاء جدد ، طوعا أو كرها ، في التحالف ، وهم هذه المرة من الخارج ، و « رهاناتهم » مختلفة جدا عن تلك التي تميز التجمع الابتدائي . وقد جُرّب هذا الحل ايضا ، واذا كان لفظ الرأسمالية يسمح ، اجمالا ، بتعيين التحالف الاول ، فان تعبيري امبريالية واستعمارية سيساعدان على توضيح التحالف الثاني . فقد أتاح التوسع الاستعماري ، في القرن التاسع عشر ، لاوروبا الصناعية تجديد (وليس بالطبع لحسابها فقط) اندفاعة ربما كانت ستتجازف ، لولا ادخال الشعوب المستعبدة في الدارة ، بأن تخمد بسرعة اكبر بكثير.

في الحالتين ، نرى أن العلاج يرجع الى توسيع التحالف . إما بتنويع داخلي ، واما بقبول شركاء جدد ؛ وفي نهاية الأمر ، من الضروري دائما زيادة عدد اللاعبين ، أي العودة إلى تعقيد الوضع الابتدائي وتنوعه . ولكننا نرى ايضا أن هذه الحلول لايمكن الا أن تعيق السيرورة مؤقتا . فلا يمكن وجود استغلال الا داخل تحالف : بين الفئتين السائدة والمسودة ، توجد اتصالات وتحدث مبادلات . وعلى الرغم من العلاقة الوحيدة الجانب التي توحدهما في الظاهر ،يجب عليهما ، بصورة شعورية او لاشعورية ، أن يتشاركا في رهاناتهما ، وتدريجيا تميل الاختلافات التي تجعلهمامتعارضين الى التناقص . فالتحسينات الاجتماعية من جهة ، ووصول الشعوب المستعمرة تدريجيا الى الاستقلال من جهة ثانية ، تجعلنا نشهد سياق هذه الظاهرة ؛ وعلى الرغم من طول المسافة الباقية في هذين الاتجاهين ، نعلم أن الامور ستسير حتما في هذه الوجهة . في الحقيقة ، ربما يجب تفسير ظهور انظمة سياسية واجتماعية متخاصمة ، في العالم ، على أنها حل ثالث ؛ وقد

نتصور أن تنويعا . متجددا كل مرة على صعيد آخر ، يسمح بالمحافظة الى ما لا نهاية ، من خلال اشكال متغيرة تثير دهشة الناس دائما، على هذه الحالة من فقد التوازن الذي يتعلق به بقاء البشرية البيولوجي والثقافي .

على أية حال ، يصعب أن نتصور على نحو غير متناقض . سيرورة قد تلخص كما يلي : إن التقدم يتطلب تعاون الناس ؛ وفي اثناء هذا التعاون يتبينون تدريجيا تطابق الاسهامات التي كان تنوعها الابتدائي هو نفسه الذي يجعل تعاونها خصبا وضروريا .

ولكن واجب البشرية المقدس . حتى لو كان هذا التناقض متعذراً حلّه . يكمن في الاحتفاظ بحدّيه في الذهن . وعدم اغفال احدهما لصالح الآخر حصراً ؛ وتجنب اقليمية عمياء تميل إلى وقف امتياز البشرية على عرق أو ثقافة أو مجتمع ؛ ولكن هذا الواجب يتمثل ايضا في العلم بأن أي جزء من البشرية لا يملك صيغاً تلائم مجموع البشرية، وبأن البشرية التي تختلط في نمط حياة وحيد غير معقولة ، لأنها تكون عندئذ بشرية تتحول الى عظام .

ومن هذه الناحية ، ثمة عمل كبير أمام المؤسسات الدولية . وعلى عاتقها مسؤوليات جسيمة وجميع هذه المسؤوليات اكثر تعقيداً مما يظن بعضهم . لأن مهمة المؤسسات الدولية مزدوجة ؛ قسم منها يتألف من تصفية ، والقسم الآخر يتكوّن من ضرب من الايقاظ . يجب عليها اولا أن تساعد البشرية ، وأن تجعل أقل ألماً وخطراً ، ماامكن ذلك. اختفاء هذه التنوعات الميتة ، الرواسب التافهة لأساليب التعاون ، الذي يشكل وجوده ، في حالة آثار عفنة . خطر عدوى دائمة على الهيئة

الدولية . ويجب عليها ان تشذب ، وتبتر عند الحاجة ، وتسهل ولادة أشكال أخرى من التكيف .

ولكن ينبغي عليها ، في الوقت نفسه ، أن تتنبه تماما إلى أن هذه الاساليب الجديدة ، لكي تحظى بالقيمة الوظيفية للاساليب السابقة ، لايمكن أن تقلدها أو تصورها على النموذج نفسه ، دون أن تؤول إلى حلول تزداد تفاهة بحيث تفقد نجوعها في النهاية . ينبغي أن تعلم ، بالعكس ، أن البشرية زاخرة بالامكانات غير المتوقعة التي سيذهل كل منها الناس دائما ، عند ظهوره ؛ وأن التقدم غير مصنوع على الصورة المريحة لهذا « التشابه المحسن » الذي نبحث فيه عن استراحة كسولة . ولكنه مليء بالمغامرات والشقاقات والفضائح . البشرية في صراع مستمر مع سيرورتين متناقضتين ، تميل احداهما الى اقامة التوحيد ، فيما ترمي الثانية الى توطيد التنوع أو تجديده . إن موقع كل عصر أو كل ثقافة في المنظومة والاتجاه الذي تجد البشرية نفسها بمقتضاه مرتبطة بهذه المنظومة ، هما على صفات معينة بحيث تنطوي في نظرها احدى السيرورتين على معنى ، فيما تبدو الثانية نفيا للأولى . ولكن القول ، كما قد يميل بعضهم الى ذلك ، إن البشرية تتفكك في الوقت نفسه الذي تتكون فيه ، ينتج ايضا عن رؤية ناقصة . لأن الأمر يتعلق ، على صعيدين وعلى مستويين متعارضين ، بطريقتين مختلفتين من طرق **التكوّن** .

إن ضرورة المحافظة على تنوع الثقافات ، في عالم مهدد بالرتابة والتشابه ، لم تغب بالطبع عن بال المؤسسات الدولية . وينبغي عليها ايضا أن تدرك أن تعهد التقاليد المحلية ومنح مهلة للازمنة المنصرمة لايكفيان لبلوغ هذا الهدف فواقعة التنوع هي التي يجب انقاذها ، وليس المحتوى التاريخي الذي اعطته لها العصور ، التي لايمكن أن

يستمر أي منها الى مابعد انقضائه . ينبغي اذن الاصغاء الى القمح الذي ينبت ، وتشجيع الامكانات الخفيـــة ، وايقاظ جميـــع الميول والاستعدادات للعيش المشترك ، التي يدخرها التاريخ ؛ كما ينبغي أن نكون على استعداد للنظر . بدون دهشة وبدون نفور وبدون تمرد ، في ما ستقدمه اشكال التعبير الاجتماعية الجديدة المشار اليها ، من أمور غير مألوفة .

التسامح ليس موقفا تأمليا . يوزع التساهلات على ماكان أو ماهو كائن . بل هو موقف دينامي يكمن في توقع مايريد أن يكون وفهمه وتشجيعه . تنوع الثقافات البشرية وراءنا وحولنا وأمامنا . والمطلب الوحيد الذي يمكن ان نورده بالنسبة إليه (مولّد واجبات متناظرة بما يتعلق بكل فرد) هو أن يتحقق باشكال يكون كل منها اسهاما في كرم الاشكال الأخرى الاعظم .



الفهرس

نظرات مستقبلية

التنظيم الاجتماعي

الميثولوجيا والطقوس

الأنسية والأنسانيات

* * *

الأنثروبولوجيا البنيوية

